

مُنْتَقَى الدَّرَاجَاتِ الْمَغْرِبِيَّةِ الْأَنْدَلُسِيَّةِ تَيَّارَاتُ الْفِكْرِ فِي الْمَغْرِبِ وَالْأَنْدَلُسِ الرَّوَّافِدُ وَالْمَعْطِيَّاتُ



مُلْتَقَى الدَّرَاجَاتِ الْمَغْرِبِيَّةِ الْأَنْدَلُسِيَّةِ تَيَّارَاتُ الْفِكْرِ فِي الْمَغْرِبِ وَالْإِسْلَامِ الرَّوَّافِدُ وَالْمَعْطِيَّاتُ



الإيداع القانوني رقم 1995/385
ردمك 9981-61-000-3

الفهرس

- كلمة القيدوم في حفل افتتاح الندوة..... 7
— كلمة رئيس لجنة ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية..... 11

العلوم الاسلامية

- مصنفات الاندلسيين في الاعجاز
د. حسن الوراكلي..... 17
— انسجام الأصوات في توجيه القراءات
د. عبد العزيز العيادي..... 25

الشعر والنقد

- رأي حازم القرطاجني في قضية الصدق والكذب في الشعر
محمد عبد الرحمان الهدلق..... 49
— الصراع الفكري وانعكاسه على الشعر الاندلسي (القرن الثامن نموذجاً)
د. عبد الحميد عبد الله الهرامة..... 65
— النقد السياسي في الشعر العربي بالأندلس
د. جمعة شيخة..... 103
— مرجعية النص الشعري الأندلسي
د. قاسم الحسيني..... 139
— عبد الواحد بن الطّواح ناقدًا أدبياً من أعلام المغرب الاسلامي في القرن
الثامن الهجري
د. محمد مسعود جبران..... 151
— التماثل الابداعي في الشعر خاصة بين المغرب والأندلس
د. عبد الله بنصر العلوي..... 183

- وقفة أمام شاعر المغرب والأندلس في القرن السادس الهجري
 193 د. محمد زكي عنالي.....
- رواية الشعر في الأندلس. الاتجاه التوثيقي
 211 د. مصطفى علياني.....
- التأثير الأندلسي في الشعر المغربي زمان العلويين من خلال فن
 المعارضات : شعر حمدون بن الحاج نموذجاً
 239 د. أحمد عراقي.....
- أحمد الدلاي : تنوع في الانتاج واتباع في النهج
 251 ذ. عبد العزيز بوعصاب.....
- نظرة في كتاب رائق التحلية في فائق التورية
 259 ذ. محمد عبد العزيز الدباغ.....
- كتاب ضرائر الشعر لابن عصفور
 271 ذ. محمد المنتصر الريسوني.....

ظواهر ثقافية واجتماعية

- الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال ع. المرابطين
 345 د. عبد القادر بوتشيش.....
- إحراق كتاب الغزالي وعلاقته بالصراع بين المرابطين والمتصوفة
 357 ذ. مصطفى بنسباع.....
- الطب بالأندلس بين الحكمة والتجريب
 367 ذ. أحمد الطاهري.....
- الحركة النقابية والحضارية في العصر الموحدوي وأثرها بالغرب الاسلامي
 409 ذ. عبد الهادي الحسيسن.....
- القيود الأخلاقية والدينية في الأدب الأندلسي
 421 دة. ثريا هي.....
- تيارات التصوف في العصر الموحدوي من خلال قطعة من كتاب
 «المستفاد في مناقب العباد» لأبي عبد الله محمد التميمي
 431 ذ. محمد الشريف.....

أعلام وتراث

- التصوف المغربي وأثره في تجديد التصوف السني بالشرق
 457 ذ. البشير الريسولي.....
- مفكرو الأندلس إزاء استقرار الأزمة
 469 د. محمد رزوق.....
- تأثر ابن رشيقي في كتاب العمدة بابن عبد ربه في كتاب العقد
 475 د. محمد قرقزان.....
- أبو عبد الله الرعيني محمد بن عبد الرحمان الخطاب (الكبير)
 499 د. حبيب الوداعة الحسناوي.....
- تمحل أبي الحجاج يوسف البلوي في استنباط الفوائد والنكت العلمية
 511 ذ. أحمد حداوي.....
- ابن سبعين (الفيلسوف المتصوف) بين بلنسية وسبتة
 529 ذ. إسماعيل الخطيب.....
- Referencias a Malagha en el Mi'yār Al-Mugrib de Al-Wanšārīsī
 Da. Maria Isabel CALERO SECALL..... 3

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة افتتاح الندوة

للدكتور محمد الكتاني

قيدوم كلية الآداب — تطوان

أيها السادة

عندما أعبر عن اعتزازي وغبطني بافتتاح هذه الندوة الرابعة للملتقى الدراسات المغربية والأندلسية تعود بي الذاكرة إلى افتتاح الندوة الأولى لهذا الملتقى سنة 1986. فأذكر أنني قلت في كلمة الافتتاح يومئذ : إن الاقدام على تأسيس ملتقى للدراسات المغربية والأندلسية الذي هو اقتراح رئيس شعبة اللغة العربية بهذه الكلية يومئذ، الأستاذ حسن الوراكلي يعتبر مشروعا طموحا لانتعاش مبرراته في مجرد الاستجابة لدواعي البحث العلمي في تراثنا وحسب. وإنما هو مشروع يجد مبرراته في رصيد من التراث الحضاري لهذه المدينة بالذات.

ومنذ الندوة الأولى التي انعقدت حول موضوع ابن الخطيب. الشخصية والعصر اتصلت الندوات مرة كل سنتين. وأصبح هذا الملتقى يتطلع بطموح إلى هيكلة نشاطه في مركز للدراسات المغربية والأندلسية تحتضنه كلية الآداب، وهي رغبة مايزال الالحاح على تجسيدها استجابة للتوصيات المنبثقة عن ندواتها السابقة أمرا متجددا، والعمل على انجاز ذلك متصلا. ونحسب أن عقد هذه الندوة الرابعة في الوقت المحدد لها من قبل دليل على الاستمرارية، والعزيمة القوية وعلى التجاوب مع الملتقى من كل الباحثين المتخصصين الذين يلبون الدعوة، ويتكفلون مايتكفلون من المشقة والعناء في السفر والرحلة حرصا على اللقاء بأمثالهم وأصدقائهم من العلماء الباحثين. أسوة بالأسلاف من العلماء الذين كانوا يكدون ويتعبون في الرحلة طلبا للسماعات والاجازات والأسانيد المتصلة. وكم يغمرنا من السعادة لاتصال هذه الحلقات والملتقيات العلمية التي تحتضنها الكلية إذ يجد طلابها من المتعة والفائدة في هذا الملتقى مثلما يجد أساتذتها من المشاركة في المداينة والحوار.

ومتابعة ما يجد من الآراء، ما يشعرونا جميعا طلابا وأساتذة ومريدين يتطلعون إلى هذه المواسم، بأن كلية الآداب تمضي برسالتها بعزم ثابت وتطور موصول وارتفاع دائم.

وقد يتساءل البعض عن هذه الرسالة العلمية التي تنهض بها كليات الآداب. وعن مكانها بين المعاهد العلمية في استراتيجية التنمية وسياسة بناء المستقبل القومي. وهنا أذكر بأن رسالة العلوم الانسانية هي رسالة بناء الانسان معرفيا وتعميق وعيه بهويته عن طريق الفلسفة والآداب والتاريخ واللغات والحوار بين الثقافات والحضارات. ومن هذه العلوم كما نعلم ما ينكب على التاريخ الوطني والتراث الحضاري لبحث مكونات «الذات» ومقومات وجودها واستمرارها عبر التاريخ. فكلية الآداب تبحث «فلسفة» التنمية وأخلاق «التنمية» والفضاء المعرفي للتنمية. ولا أحسب هذه الرسالة أمرا هينا أو اشتغالا بالماضي ونكوصا عن رؤية المستقبل. من هذا المنطلق أخذت هذه المؤسسة الجامعية خصوصيتها أو مظهرها من مظاهر خصوصيتها في خدمة التراث المغربي والأندلسي بحثا ومدارسة وتحقيقا للنصوص وقراءات متجددة في ضوء المناهج المختلفة، مع عقد اللقاءات المنتظمة لاستقطاب الأساتذة المتخصصين والمهتمين بهذا التراث الأدبي العلمي، لتبادل الرأي ومراكمة المعرفة.

ومع ذلك لا أرى أن الاهتمام بالتراث الثقافي والحضاري للأمة ينبغي أن يشغلنا عن واجب المساهمة في بناء المستقبل. وتنمية المجتمع، والقيام بالأبحاث والدراسات الممكنة في إطار التخصصات العلمية التي يمثلها الأساتذة في هذه الكلية. ولا سيما حين أعلن صاحب الجلالة الحسن الثاني حفظه الله وأيده عن مشروع طموح لتنمية الأقاليم الشمالية بالمملكة، فأذن بذلك لانطلاق مسيرة جديدة تتيح لأجيالنا الحاضرة المساهمة في بناء مستقبل أرغد لهذه البلاد تحت القيادة الحكيمة لجلالته. وفي مسيرة تبعث فينا الاعتزاز مثلما تحثنا على المساهمة الفعالة بكل ما نملك من طاقات وفعاليات. وما إخال الجامعة ستكون بمنأى عن التجنيد والتعبئة بما لها من طاقات علمية في هذا المشروع الوطني الطموح.

أيها السادة :

يصادف عقد هذه الندوة، في هذه السنة مرور عشر سنوات على تأسيس هذه

الكلية. وهي مناسبة جدية بأن نحتفل بها. لولا ما يمنع من الانهماك في العمل المتواصل. فلا أقل من أن نشعر أنفسنا بهذه الذكرى، وأن نحمد الله على ما وفقنا إليه من منجزات وأعمال شارك في تحقيقها الأساتذة والطلبة والجهاز الإداري بكل مكوناته.

ونستطيع أن نعتر اليوم بأن هذه الكلية على فتوتها قد خرجت أزيد من 2400 مجاز في مختلف التخصصات. وتسعة من حملة دبلوم الدراسات العليا ودكتور دولة في الآداب. وتكون حاليا أزيد من 300 طالب في الدراسات العليا، وتشرف على أكثر من خمسين باحثا في الدكتوراه ودبلوم الدراسات العليا. وأنها ألحقت بعض خريجها بسلك الأساتذة المساعدين في مختلف شعبها. وأنا نعتر أيضا بأن المستوى العلمي للمتخرجين لا ينزل عن مستوى أعرق الكليات في الجامعات المغربية، وأن هذه الكلية مجموعات بحث في مختلف التخصصات دائبة النشاط والانتاج والبحث المتصل، وتنظيم الندوات واللقاءات والأيام الدراسية. وأن بعض أساتذتها يحضرون في الندوات الدولية، ويساهمون فيها بأبحاثهم. وهذا كله ما ينبغي أن ينوه به ويبحث على الارتياح، ويبحث العزائم على المزيد من العطاء.

أيها السادة

إذا كنا نطمح في نجاح هذه الندوة مثل نجاح أخواتنا من قبل. فإنما ذلك من باب انتظار حصاد نتاج ما تعب في بذره القائمون بتنظيم هذه الندوة من جهود موفقة وفي مقدمتهم الأستاذ عبد الله المرباط الترغي رئيس شعبة اللغة العربية وزملاؤه أعضاء اللجنة التنظيمية.

غير أنني أعتقد أن أهم مؤشرات النجاح هي تلبية زمرة مرموقة من الباحثين والأساتذة لتلبية دعوتنا لهذا الملتقى من الشقيقة المملكة العربية السعودية والجمهورية التونسية، والجمهورية الليبية والمملكة الإسبانية والجامعات المغربية. لذلك أعبر لهؤلاء الوافدين على الندوة من المشاركين فيها عن ترحيبي باسم الكلية وتمنياتي لهم بطيب الإقامة.

كما أشكر سعادة عامل صاحب الجلالة على إقليم تطوان الذي עודنا تشجيعه ودعمه، وحضوره الفعلي لافتتاح هذه الندوات كلما انعقدت، برغم أشغاله، تكريما منه للعلماء والأساتذة.

كما أشكر السلطة التمثيلية التي يمثلها رؤساء المجالس البلدية بالأقاليم على حضورهم وعلى إبداء الحفاوة بالضيوف الأساتذة المدعوين.

وأشكر بصفة خاصة السيد غميد الجامعة الذي لا يني يشجع الكلية في كل تظاهرة ثقافية أو علمية، ويرعى بكل اهتمام ودعم سير الكلية.

وأنوه أخيرا بالتغطية الاعلامية التي سيقوم بها الصحفيون والاعلاميون للتعريف بهذا الملتقى. وأجدد ترحيبي بضيوف الندوة داعيا بالتوفيق واطراد النجاح للجميع.

كلمة رئيس لجنة ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية

د. عبد الله المرباط الترغي

سيداتي سادتي، السلام عليكم جميعا ورحمة الله تعالى وبركاته.
وبعد : فيسعد شعبة اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب بتطوان واللجنة العلمية
لملتقى الدراسات المغربية الأندلسية أن ترحب بكل الحاضرين معها في هذه الجلسة
الافتتاحية لأعمال ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية.
هذا الملتقى الذي يخطو اليوم خطواته الجديدة بإقامة الندوة العلمية الرابعة في
موضوع :

تيارات الفكر في المغرب والأندلس : الروافد والمعطيات

وهي ندوة تتم في إطار نسقها التاريخي وسياقها التأسيسي. فهي تجري ضمن
ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية الذي يقام في مدينة تطوان ذات الخصوصية
الأندلسية، حيث البيئة التي تمتزج فيها حضارة العدوتين ليجعل منها منطلقا للحوار
والتواصل الثقافي.

هذا الملتقى الذي يحدد عمله في نهج خطة علمية ترمي الى اثارة المشترك في
الفكر والثقافة والحضارة بين عدوتي الغرب الاسلامي، والذي بندوته الرابعة هاته
يؤكد حضوره واستمراره في طريق التوجه الذي استهدفته أعمال شعبة اللغة
العربية وآدابها بكلية الآداب والعلوم الانسانية بتطوان يوم أسس هذا الملتقى
برضى من الله ورسمت توجهاته بمشيئة منه في أعمال الندوة الأولى سنة 1986.

فقد عرف هذا الملتقى في ندوته الأولى موضوعا يتعلق بابن الخطيب الشخصية والعصر. وكانت جلسات هذه الندوة حاسمة بما أثير فيها وأثناءها من قضايا ومواقف متميزة ترتبط بالآفاق الثقافية والفكرية لشخصية ابن الخطيب أولا، وللقرن الثامن للهجرة بمنطقة المغرب والأندلس ثانيا.

وتلتها الندوة الثانية التي جعلت موضوعها : سبته : التاريخ والتراث. فأعطت جلساتها أقصى ما يمكن أن يعطى من أشكال وأعمال ثقافية وفكرية في إطار رصد التواصل الثقافي بين المغرب والأندلس.

وإلى الآن يظل أوفى ما كتب عن ابن الخطيب وعصره وما كتب عن سبته في تراثها وتاريخها، هو ما أفرزته أعمال هاتين الندوتين السابقتين المقامتين ضمن ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية. ومن حسن الحظ فإن أعمال هاتين الندوتين قد وجدت طريقها الى النشر في عدد من مجلة كلية الآداب بتطوان، وذلك بفضل جهود هذه الكلية ومبادرة قيادتها.

وقد اكتسب الملتقى بهاتين الندوتين شهرة كبيرة وواسعة، شملت المشرق والمغرب. فقد أصبحت تطوان بفضل ندوتي كلية الآداب بها، مثار ذكر واعتبار، حتى انه لا تكاد تجد باحثا يهتم بثقافة الغرب الاسلامي دون أن يكون له رجوع الى أعمال هاتين الندوتين، أو اعتماد عليها.

وتعقبها الندوة الثالثة التي تعلقت بالتراث الأندلسي في جانبي : القراءة والتوثيق. وتأتي الندوة الرابعة اليوم وقد اختير لها موضوع : تيارات الفكر في المغرب والأندلس : الروافد والمعطيات. وهو موضوع واسع يشمل النظر في كل العلوم والاختيارات التي تركب تيارات الفكر في الأندلس والمغرب. الا أنه يحمل معه قيده، فلا تثار تيارات الفكر الا من خلال الوقوف عند روافدها أو معطياتها.

وكنا نريد من مواد هذه الندوة أن تطل على المعالم الاساسية التي أنتجت فكر الغرب الاسلامي، وأن تجمع في ذلك النظر في جل العلوم والفنون التي تكون فكر وثقافة هذه المنطقة. وقد خالفنا بذلك ما درجت عليه أعمال الندوات السابقة في إطار هذا الملتقى، حينما كان التركيز على مظهر من مظاهر الثقافة، اما في العصر، واما في الشخصية، واما في البلد، واما في جانب من جوانب القراءة.

وكنّا قد حددنا للسادة الأساتذة الراغبين في المشاركة، المحاور التي يجب أن تجرى عليها أعمال هذه الندوة، إذ كانت الرغبة المنهجية تحدد رصد تيارات الفكر في اللغة والآداب، وفي الفلسفة والتصوف، وفي التاريخ والتربية، وفي الأصول والتشريع.

وقد كان اللاحاح على ذكر الروافد والمعطيات هو أن تسير الأعمال بالندوة الى التركيز على رصد مختلف عناصر التحول والتغيير في هذا الفكر، فتمتد عملية الرصد من فرز مرحلة الأصول الأولى واكتشاف الروافد والمؤثرات الى مرحلة ثانية تتحدد معها المعطيات وتستوي فيها الحصيلة. ولذلك كان العمل يقتضي أن يتجاوز البحث في صورة الفكر القائمة الى محاولة اكتشاف الظروف والمؤثرات فيه، وأن يتجاوز مكانه وتحقيقه الزمني، فيربط بين الأصلي والوافد، وبين اللاحق والسابق فيه.

فرصد الروافد والمصادر لهذا الفكر، ثم رصد الصورة التي استوى عليها هذا الفكر وتحديد آثاره ونتائجه، هو الغاية الأولى المستهدفة في هذا الموضوع. والواقع أنه لم يكن القصد في عرض محاور هذه الندوة أعلاه هو الحسم النهائي في تيارات فكرية بهذا الشأن في الاتساع. وإنما كنا نرمي من اختيارات المشاركين ورغبتهم في هذا السياق، الى ذكر ما يشغل اهتمام الباحثين في فكر الغرب الاسلامي، ورصد ما كان أساسا في تفاعل هذه التيارات الفكرية في المبدأ والمنتهى. وأخيرا اثارة مايمكن أن تبني عليه الدراسات اللاحقة في مستقبل الايام.

وأود أن أنوه هنا بدور السادة الأساتذة المشاركين الذين لبوا الدعوة بالاستجابة والمشاركة بالحضور في أعمال هذه الندوة بمدخلاتهم العلمية، مساهمة منهم في اغناء هذا الملتقى وانجاح ندوته الرابعة.

ولذا كان الملتقى قد حافظ على مستواه الدولي في هذه الندوة بحضور مجموعة من الأخوة الأساتذة الأعزاء من المشرق والمغرب العربيين، من تونس وليبيا والمملكة العربية السعودية ومن اسبانيا زيادة على حضور عدد كبير من الأساتذة المغاربة الذين يمثلون مختلف الجامعات المغربية — فان الملتقى كان يأمل أن يتسع

نطاق الحضور أكثر بالنسبة لعدد آخر من الأساتذة العرب والمغاربة والأسبان،
لولا أن الظروف الطارئة حالت دون ذلك.

وأجزي الشكر للسادة الأساتذة المساهمين في أعمال هذه الندوة عامة، وأخص
منهم القادمين من خارج تطوان الذين تجشموا مشاق السفر وتعب الطريق ومعاناة
الغربة. فالى هؤلاء وأولئك أجدد الشكر لهم والترحاب بهم، متمنيا للوافدين منهم
مقاما طيبا في تطوان بين أهاليهم.

ولا يفوتني أن أذكر بفضل السيد قيوم الكلية الأستاذ الدكتور محمد الكتاني
على رعايته الكبيرة لهذا الملتقى وحده عليه وسهره على إقامة ندواته وتنظيم أعمال
لجانه وتسيير ظروف الاستفادة من امكانات الكلية ومواردها لانجاح أعماله.

وأخيرا أقدم خالص الشكر والامتنان الى كل الجهات التي ساندتنا في تسيير
هذه الندوة ماديا ومعنويا، وبخاصة أعضاء اللجنة المنظمة التي سهرت على إعداد
هذا الملتقى.

وأجدد ترحابي بالسادة الحاضرين في هذه الجلسة الافتتاحية، والسلام عليكم
ورحمة الله.

العلوم الإسلامية

مصنفات الاندلسيين في الاعجاز

د. حسن الوراكلي

جامعة أم القرى — مكة المكرمة

حضرات الاخوان والزلاء الأساتذة

موضوع الإعجاز القرآني شغل العلماء والمفكرين : فوضعوا في معالجته وتبيين وجوهه تأليفه عدة وتصانيف مختلفة.

وحول هذه وتلك، أي حول ما تضمنته من وجهات نظر وضروب من الاجتهاد في تفسير ظاهرة الإعجاز القرآني أدير في العقود الأخيرة، دراسات، وأنجزت بحوث، داخل الجامعات وخارجها تفاوتت حظوظها من الانتقان والاطراق.

وليس من غرضنا هنا عرض جملة ملاحظات عنث لنا ونحن نقرأ هذه الدراسات والبحوث في تراثنا البلاغي وما تعلق منها بالاعجاز خاصة، وإنما يهمننا في مفتتح هذا الحديث أن نشير إلى ملاحظة أساسية تكاد تكون قاسماً مشتركاً بين الدراسات والبحوث المذكورة، وهي إغفال أصحابها، لأسباب لعل في مقدمتها حكم ابن خلدون بقصور المغاربة في المباحث البيانية، إسهام علماء الغرب الاسلامي، ومنهم الأندلسيون في البلاغة بخاصة وفي موضوع الإعجاز بعامة. وهذا ما دفع بنا، من قبل، إلى جمع ما كتبه المغاربة، في العدوتين، عن الإعجاز والتقديم له وفي عمل مستقل وهو ما دفع بنا، يومه، إلى الحديث إليكم، حضرات الزملاء الكرام. في هذه الجلسة العلمية المباركة، عن مصنفات أفرد بها الأندلسيون موضوع الإعجاز.

هذه المصنفات، مدار هذا الحديث، وقع لنا من عناوينها غير قليل بيد أن ما بأيدينا منها اليوم، مع دأبنا في طلبه واجتهادنا في التنقيب عنه، قليل. غير أن هذا (القليل) كافٍ، في مجاله، لبلورة مانهدف إليه في هذا الحديث أو منه وهو ماتأخذ بسبيله أحاديث هذه الندوة جميعها من تحديد لروافد التراث الأندلسي وتقويم لمعطياته.

يمكن القول بأن التصنيف في الإعجاز عند الأندلسيين عرف مستويين إثنين، كان أولهما ثمرة الاطلاع على ماكتبه المشاركة في الإعجاز والإفادة منه وبه عامة القراء وطلبة العلم منهم بخاصة. وكان المستوى الثاني نتيجة التمثل الواعي لذلك التراث والرغبة في إخصابه وإغنائه بالجديد والطريف من القول في الإعجاز.

انتفع الأندلسيون، إذن، في المرحلة الأولى من اشتغالهم بالتصنيف في الإعجاز بما كان وقع لهم من آثار المشاركة فيه أو فيما يتصل به أو ثقی اتصال من أوضاعهم في البيان وما إليه.

وقد تتبعنا في أصل هذا الحديث ما وقع للأندلسيين من ذلك محاولين الاستظهار بغايته. لكننا سنكتفي في هذا الملخص بالإشارة إلى ثلاثة مؤلفين من المشاركة كان لهم ذكر وأثر في نتاج الأندلسيين المتعلق ببيان القرآن وإعجازه.

وأول هؤلاء المؤلفين أبو عبيدة معمر بن المثنى ويعتبر كتابه في (مجاز القرآن) من بواكير التفسير البياني للقرآن الكريم بما يعنيه من الكشف عن عناصر الإعجاز اللغوي والأسلوبي، وهو ما اصطلاح على تسميته بـ (نظم القرآن). وقد عرف الأندلسيون كتاب أبي عبيدة في فترة باكورة من حياتهم العلمية حين حمله إليهم الفقيه المحدث أبو محمد قاسم بن أصبغ القرطبي (ت 247 هـ)، وكان سمعه في رحلته من أبي سعيد السكري الذي يرويه عن أبي حاتم السجستاني عن مؤلفه. ثم وقع لهم، بعد ذلك، مدرجاً في (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) وهو التفسير الذي اهتم به الأندلسيون بالغ الاهتمام (وقد فصلنا القول عن ذلك في دراستنا حول «تراث أبي جعفر الطبري في الأندلس» ضمن كتابنا «أبحاث أندلسية») فاعتمده فيما ألفوا عن القرآن وعلومه من تفسير وقراءات وفيما كتبوا عن بعض الموضوعات التي عدتها البعض من وجوه الإعجاز كالناسخ والمنسوخ.

وثاني المؤلفين هو الجاحظ، فقد أدرك الأندلسيون قيمة مؤلفاته وحرصوا، مع ما بينهم وبينه من الاختلاف المذهبي، على الاطلاع عليها، وفي مقدمتها كتابه (البيان والتبيين)، بقراءة أئمتنا العلامة الدكتور سيدي الشاهد البوشيخي، وهذا الكتاب تضمن، فيما تضمن، بعض ما كان الجاحظ أودعه كتابه الآخر المسمى (نظم القرآن) من مباحث في البيان ووجوه الإعجاز احتج بها لنظم القرآن وعجيب تأليفه. ولا نحب هنا أن نستكثر من ضرب الأمثلة على اهتمام الأندلسيين بآثار الجاحظ البيانية والبلاغية، وبحسبنا من ذلك الإشارة إلى ملازمة بعض من رحل منهم إلى المشرق مجلسه وصحبته سنين عدداً، ثم الإشارة إلى نصيحة رجل منهم، غني بالكلام في البيان والإعجاز، مثلما عني بغيرهم من المعارف والمواضيع، هو ابن حزم كان وجهها إلى من يريد التمكن من البلاغة من طلبة العلم بالأندلس مشيراً عليه (أن يسهم في جميع العلوم ويأخذ منها بنصيب، وأهم ذلك القرآن والحديث والأخبار وكتب الجاحظ).

أما المؤلف الثالث فهو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276 هـ)، فقد عرف الأندلسيون قدر الرجل في مختلف المعارف والفنون، وكان فهم من صحبه وتلمذ عليه، ونوّهوا بثقته في دينه وعلمه، وكان لكتبه في القرآن وبلاغته وإعجازه، خاصة كتابيه (تأويل مشكل القرآن) و (تفسير غريب القرآن) حظوة لدى شيوخ العلم وأساتيده. وقد تحدث بعضهم بأن هؤلاء وأولئك كانوا يفضلون الكتابين المذكورين ويفردونهما بالحسن والتهذيب، وكانوا يرون في (تأويل مشكل القرآن) بخاصة (أعجز الكتب تأليفاً، وأحسنها تصنيفاً مع صغر جرمه، ولطافة جسمه، واستغراقه لسان العرب وفنون الأدب). وقد تمثل ذلك فيما أغنى به، المؤلف من المعارف البلاغية والتحليلات الصائبة أبواب كتابه التي عالج فيها الاستعارة، والمقلوب، والحذف، والاختصار، وتكرار الكلام والزيادة فيه، والكناية، والتعريض، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه، وتأويل الحروف التي ادعى على القرآن بها الاستحالة وفساد النظم، ومشكل سور القرآن. وكان ابن قتيبة بذلك كله ينصح، على حد تعبيره، عن كتاب الله ويرمي من ورائه بالحجج النيرة والبراهين البينة، يدحض، بسعة معرفته وانفساح إدراكه، مزاعم الملحدّين الذين لّفّوا في القرآن متبعين (ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله).

من هؤلاء المؤلفين الثلاثة، وقد كان لهم جميعهم، كما ألقينا، أثرهم على التفكير البلاغي عند الأندلسيين، نضرب المثل، في هذا الملخص، على ما طبع هذه المرحلة من مرحلتي اشتغالهم بالتصنيف في بلاغة القرآن وإعجازه بما يمكن تسميته (إعادة القرآن) للتراث المشرقي في البلاغة والإعجاز، ليس بمعنى استبطان النص المقروء والاجتهاد في فهمه وتأويله بأدوات ورؤى جديدة ولكنه بهدف تكريسه ضمن المتن الدراسي المتعلق باللغة في خلق العلم ومجالسه. ويتعلق الأمر بكتابي ابن قتيبة (تأويل مشكل القرآن) و (تفسير غريب القرآن) اللذين جمع بينهما أحد قراء الأندلس المشهود لهم بالمعرفة والإجادة وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مطرف الكنايني (ت 454 هـ) لما رآه على حد تعبيره من (تعلق كل واحد من الكتابين بصاحبه تعلق الابتداء بالخبر والفعل بالمصدر، وأحوج كل واحد منهما إلى الآخر حاجة العامل إلى المعمول والصلة إلى الموصول). وقد بنى ابن مطرف عمله على إيراد (كل شيء من «المشكل» في موضعه من «الغريب» و (نثر) تلك الأبواب التي نظمها والمعاني التي جمعها في كتاب المجاز، والكناية، والاستعارة، والمقلوب، والتكرار، والحذف وغير ذلك في ألقى السور بها وأشكل الآيات بجلها).

ولم يُجر ابن مطرف قلمه بزيادة في نصي الكتابين وإنما اقتصر على ضم كل شيء إلى شكله ووضعه في موضعه مما كان يضطر معه، أحيانا، إلى تقديم بعض المواد أو تأخيرها.

وواضح أن غاية ابن المطرف من عمله هذا تتمثل في :

أ — جعل الكتابين مخلصين وفائدتهما مجموعتين، وهو ما عبر عنه بقوله (أنظم «الغريب» مع «المشكل» في عقد، وأضم الفائدتين في سرد).

ب — التخفيف بذلك على الطالب وإغراء القارئ بالكتابين، وهو ما نص عليه أيضا في تقديمه عمله !

أما ما لم ينصَّ عليه من (غايات) عمله فهو، فيما نقدر، رغبته، وهو الفقيه المالكي الدّين، الفاضل، الثقة، في الزيادة عن النص القرآني والكشف عن وجوه إعجازه بتسيير الكتابين المذكورين للقراء في وسط لم يكن يعدم مشابه بالوسط

الذي وضع فيه الكتاب أصلاً من حيث وجود عناصر تتبنى عقائد ومذاهب غير سنية من معتزلة و(مسرّين) وغيرهم ابن مطرف.

ولعل هذه (الغايات) كافية في تسويغ عمل وإدراجه في بابي العلم والتأليف خلافاً لما ذهب إليه الأستاذ أحمد صقر محقق (تأويل مشكل القرآن).

وأياً ماكانت الحال فإن عمل ابن مطرف يمثل لنا مستوى من مستويات الاشتغال بموضوع الإعجاز عند الأندلسيين لم يبدعوا فيه ولم يضيفوا واكتفوا بـ (تقرير) ما وصلهم من تراث المشاركة في ذلك.

وأما بالنسبة لابن مطرف فإن كتاب القرطبين، وهذا هو عنوانه، جاء (كثير العلم، خفيف الجرم، محكم السرد، حسن النظم) وهي أوصافه التي خلعتها على كتابه، ولكنها تضمن ذبوعه وانتشاره بين الطلبة والقراء وذلك هو الهدف الذي رمى إليه من عمله.

وإذا كان الأمر في المرحلة الأولى من تاريخ التصنيف في الإعجاز عند الأندلسيين على ماوصفنا وضرّبنا له المثل فإن الأمر في المرحلة الثانية عكس الأولى تماماً، ففي مقابل التكرار والترداد لمقولات المشاركة أو إعادة إنتاجها وهو ما ميّز المرحلة الأولى تطالعنا المرحلة الثانية وقد طغت عليها روح من الابتكار والابداع في استشفاف مناخ جديدة من الإعجاز في القرآن العظيم.

ولا شك أن عوامل عدة حدثت بالأندلسيين إلى البحث في كتاب الله تعالى عن جوانب من الإعجاز فيه غير مطروقة، وأهم هذه العوامل إثنان : أولهما يتمثل في نضج مباحث البلاغيين والمتكلمين المشاركة في الإعجاز وتسنيهما، في جانبها البلاغي، مرتقى لا يُسامى على يد أبي بكر الباقلاني (ت 403 هـ) في كتابه (إعجاز القرآن) وعلى يد عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) بكتابه (دلائل الإعجاز). ونضج المباحث المذكورة واستواؤها على الصورة المجوّدة المتقنة كما في الكتاين المشار إليهما حدّ إن لم نقل، أمارت الأمل في الابتكار والإضافة عند المشتغلين بالإعجاز والبلاغي منه خاصة. وهذا مادفع بالمعنيين بهذا الموضوع من

رجال العلم في الأندلس إلى البحث عن مظاهر مستطرفة للإعجاز في النص القرآني يثبتون باكتشافها مقدرتهم على النظر المسدد في الكتاب المنزل وتميزهم عمن سواهم في القول حول إعجازه، وهذا هو العامل الثاني.

ونكتفي اليوم، في التمثيل لهذه المرحلة من التصنيف في الإعجاز عند الأندلسيين بكتاب لا يبحث في إعجاز القرآن من حيث فصاحة ألفاظه، وشرف معانيه، أو من حيث أسلوبه ونظمه ؛ ولكنه يبحث عن جانب آخر من الإعجاز فيه يتعلق بمناسبة ترتيب سوره وحكمة وضع كل سورة منها وصلتها بما قبلها أو بعدها من السور. هذا الكتاب هو كتاب (البرهان في تناسب سور القرآن) الذي ألفه الفقيه الأديب اللغوي النحوي أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) وأداره حول إعجاز ترتيب السور القرآنية من سورة الفاتحة إلى سورة الناس وتناسبها فيما بينها. وهو كتاب لم يُسبق ابن الزبير، فيما نعلم، إلى تصنيف مثله. وقد أشار هو نفسه إلى ذلك بعد أن ألمح إلى اشتغال بعضهم بتوجيه ارتباط الآي في مواضيع متفرقات مما مجال للكلام فيه أفسح وأسرح — فقال (أما تعلق السور على ما ترتب في الإمام واتفق عليه الصحابة الأعلام فمما لم يُتعرض له فيما أعلم ولا قرع أحد هذا الباب ممن تأخر أو تقدم).

والحق أن ابن الزبير أفرغ في هذا الكتاب من واسع علمه، وثقوب ذهنه، وشفوف ذوقه ماحق له معه أن يرى فيه، قبل أن نرى فيه ويرى الناس من قبلنا، كتاباً (غريباً في بابه، رقيقاً في نصابه، موفى التحرير، معلوم النظر، يحصل بمطالعة العلم اليقين ويفصح بشهادته أن العاقبة للمتقين). وقد عبر ابن الزبير في موضع آخر من مقدمة كتابه في معانٍ لطيفة تبلور ما كان يدركه من قيمة وريادة لكتابه (البرهان) في مجال البحث عن هذا اللون الطريف من الإعجاز هما قيمتان يجعله الأعمود المجتذى والمثال المتبع، فقال (فإن صلّى أحدٌ بعدُ بهذه الإقامة، أو ائتم فمرتبط حتماً بهذه الإمامة، فإن أنصف فلا بد أن ينشد إذعانا للحق وإنابة :

فَلَوْ قَبْلَ مَبْكَاهَا بِكَيْتُ صَبَابَةٍ

وقد كان الأمر كما توقع، فلم تعرف أحداً ممن ألفوا، في التفسير بعامة، بعد

ابن الزبير، وفي تناسب السور بخاصة، من الأندلسيين ومن غير الأندلسيين، لم يقر بسبقه ويعترف بإمامته في هذا الضرب من التصنيف في إعجاز القرآن الكريم. وأشهر أولئك من الأندلسيين أبو حيان تلميذ ابن الزبير، ومن غيرهم برهان الدين إبراهيم البقاعي (ت 885 هـ) الذي ألف كتاباً سماه (نظم الدرر في تناسب الآي والسور) نقل فيه عن ابن الزبير (في أول كل سورة ما قال بلفظه) فذكر بما يشبه صنيع ابن مطرف الكناني في القرن الخامس الهجري بكتاب (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة.

انسجام الأصوات في توجيه القراءات

ذ. عبد العزيز العيادي

مقدمة :

اللغة كان حي، تخضع لقانون النمو والتطور من جيل إلى جيل، ومن حقبة لأخرى، ونمو اللغة لا يعرف الحدود أو الاستقرار، مهما أحيط بسياج من الحرص على الخصائص والمميزات التي تطبع تلك اللغة.

واللغة عادات صوتية، تؤديها عضلات متميزة، يتوارثها الخلف عن السلف. غير أن تلك العضلات قد لا تؤدي تلك العادات بصورة واحدة في كل مرة — فقد يلاحظ الخبير في الأصوات الغرور الدقيقة بين أبناء اللغة الواحدة في بيئة واحدة.

وقد يبدو التطور الصوتي بين لغة الخلف والسلف في بعض الأحيان ضئيلة، لأن الوسيلة التي لدينا للكشف عن خصائص لغة الاجداد هي الكتابة.

والكتابة وسيلة ناقصة للتعبير عن لغة إمرء القيس، والمتنبّي وأبي فراس. والنص الوحيد الذي نملك ناصية لغته صوتا وكتابة هو القرآن الكريم الذي وصل إلينا بطريقة التواتر والسند المتصل سواء على مستوى الأداء الصوتي أو على مستوى الرسم الضبط.

ولعل عوامل متعددة تشترك كلها أو بعضها في تطور اللغة.

1. فهناك عامل المناخ الذي يطبع اللغة بطابع مناطق السكان. فسكان البادية الذين يمتازون بالشدة والقسوة في تعاملهم، تفرض عليهم خشونة أصواتهم، اختياراً مائناًسب ذلك من حروف تفخيمية، واستعلائية بينما سكان الجاضرة على نقيض

ذلك كله. والخلاف في اللغة الذي يرجع الى عامل البيئة، هو الذي اصطلح عليه بـ «اللهجات».

2. وهناك العامل النفسي، فالانسان المستقر المطمئن اجتماعيا وسياسيا يميل الى الدعة والاسترخاء صوتيا ولغويا، عكس الانسان المضطرب فإنه يعبر عن عدم استقراره بأسلوب يطبعه العنف والخشونة لغة وصوتا.

3. وهناك العامل البيولوجي الذي يجعل المتكلم يميل بطبعه الى أيسر السبل للتعبير عما يريد الافصاح عنه، وهو بذلك يميل الى تجنب أي مجهود عقلي في نطقه مع أفراد عشيرته. وهذه الظاهرة هي التي يعبر عنها علماء اللغة بـ «ثقل الصوت أو خفته» فنسبوا الخفة الى الفتحة والسكون. ونسبوا الثقل الى الضم والكسر، كما نسبوا الثقل الى توالي الحركات، والأصوات المماثلة، وتحقيق الهمز.

ولقد أعطى العلماء لظاهرة «خفة الصوت» عدة مصطلحات :

فقد سماه سيبويه بـ «المضارعة» أي المقاربة. (الكتاب 426/2)

وسماه ابن جني في الخصائص بـ : «تقريب الصوت من صوت آخر» (531/1).

وسماه في المنصف «بالتجنيس».

كما أشار العلماء أيضا إلى عوامل خفة الصوت اللغوي واستثقاله فقال ابن سنان الخفاجي في «سر الفصاحة» : ان من شروط فصاحة اللفظ تباعد الحروف في مخارجها، وإن الأصوات تجري من السمع مجرى الألوان من البصر.

وأما ابن دريد في «الجمهرة» فيرى أن الحروف اذا تقاربت مخارجها كانت أثقل على اللسان منها اذا تباعدت (ج 1 / م 9).

وأما السيوطي في «المزهر» فيرى : أنه لا يكاد يجيء في الكلام ثلاثة أحرف من جنس واحد في كلمة واحدة لصعوبة ذلك على السنتهم. وأصعبها حروف الحلق، (ج 1 / 199).

أما مصطفى صادق الرافعي في اعجاز القرآن فيقول :

«وأصوات الحروف انما تنزل منزلة النبرات الموسيقية في جملتها. اذ لا بد لها

من نوع من التركيب ووجهة من التأليف حتى يمازج بعضها بعضاً، ويكون منها اللحن الموسيقي».

وقد فُطن القراء الأوائل للأمراض اللغوية الناتجة عن انحراف ظاهرة تقارب الأصوات وانسجامها. فاستنكروا ماشاع من انحراف لهجات القبائل عن الفصح في اللغة.

وأعطى لتلك الأمراض أسماء علمية دقيقة متخصصة، نذكر منها :
— كشكشة سليم وربيعة التي تبدل الشين كافاً، كما جاء على لسان شاعرهم :
فعيناك عيناها وجيدك جيدها ولكن عظم الساق منك رقيق بابدال الكاف شينا.

وقرى شاذاً قوله تعالى : ﴿وقد جعل ربك تحتك سريباً﴾ مريم 24 بالشين محل الكاف.

— عننة تميم : وهي إبدال الهمزة عينا. «فقالوا : «أشهد عنك رسول الله» ومعلوم أن حرف العين ليست من حروف الابدال التي ذكرها ابن مالك «هدئت موطياً»

— اللخلخانية : وهي حذف الهمزة الأخيرة من الكلمة المهموزة : فقالوا : «ما شا الله.» لهجات العرب لأحمد تيمور.

— الطمطممانية في لغة حمير : وهي حذف «ال» القمرية : وابدلوها بالميم الساكنة فقالوا : «طاب امهواء» — من امير الصيام في السفر⁽¹⁾.

المجاورة :

كما حذر القراء كذلك من الانزلاق في الوقوع في الأخطاء الصوتية الناتجة عن مجاورة الحروف المتباعدة الصفات.
وذلك في مثل :

(1) أحمد تيمور : لهجاء العرب صفحات 61 — 102 — 124.

تفخيم ما استفل عند مجاورتها حروف الاستعلاء. كالباء المجاورة للطاء. ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ مَتَّبِعُوا مَا هُمْ فِيهِ. وباطل ما كانوا يعلمون﴾ الأعراف 139.

والحاء المجاورة للصاد ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ﴾ (الآن حَصَّصَ الْحَقُّ) وقد تتجاوز بعض الحروف المتباعدة الصفات القرية المخرج. فتكون انسجاما ويظهر ذلك جليا عندما تستدعي الحالة الى تغيير رمز الحرف المجاور، خصوصا حروف الاطباق وحروف الصفير.

فحينما يتجاوز الصاد (وهو من حروف الصفير مطبق، رخو) مع الدال (جهوري شديد وهما متباينان، استقلوا تحقيقهما، فاختروا حروفا يوافق تمازجهما، فكان هو الزاي (مهجور، ليس مستغلا، ولا مطبقا)، وأبدلوه بهما. وسمو هذا الابدال «إشماما».

وبذلك قرأ حمزة والكسائي في كل كلمة من هذا القبيل :

﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ النساء 122

﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ النمل 9

﴿حَتَّى يَصْدُرَ الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ القصص 23.

﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ الحجر 94.

يقول الشاطبي :

وَإِشْمَامُ صَادٍ سَاكِنٍ قَبْلَ دَالِهِ كَأَصْدَقُ زَايَا شَاعٍ وَارْتَاخَ أَشْمَلًا

ولقد أجاز النحويون ابدال السين زايا اذا وقعت قبل الحروف (ع.خ.ق.ط) ولو بواسطة. فجاء في المزمع (263/1) نقلا عن الاصمعي قال : اختلف رجلان في «الصقر» فقال احدهما بالصاد، وقال الاخر بالسين فتحاكما عند أول وارد عليهما، فأدلى كل واحد بحجته، وقال الحاكم : «أما أنا فلا أقول كما قلتما. انما هي «الزقر».

وباتمام الصاد زايا قرأ الراوي خلف عن حمزة : الصاد المجاور للطاء ولو بواسطة : ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضَيِّطٍ﴾ الغاشية 22

﴿أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمْ الْمُضْطَرُونَ﴾ الطور 37

وجاء في «المقتضب» للمبرد (225/1) أن السين اذا جاورت إحدى حروف الاستعلاء (قط خُصَّ ضَغُطُ) في كلمة : جاز قلبها صادًا. وهذا ما يفسر كتابة كلمة «بسطة». بالسين في الآية «قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم» البقرة 245 وبالصاد في الآية : «واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قدم نوم وزادكم في الخلق بسطة» الأعراف : 89 وقد قرأ الراوي البزي الصراط بالسين لفظاً لأحفظاً أيما وجدت : لأنها رسمت في الأصل بالصاد.

فمجاورة الحروف في كلمة واحدة لها دور أساسي في تناسق الصوت اللغوي وخفته أو في تنافره وثقله.

الاتباع :

فجاء في «المزهر» نقلا عن ابن فارس : «للعرب الاتباع، وهو أن تتبع الكلمة على وزنها اشباعاً وتأكيذاً» (414/1).

وجاء في أدب الكاتب لابن قتيبة نقلا عن الفراء: «أن العرب اذا ضمت حرفا الى حرف، فرمما أجروه على بنيته، ولو أفرد لتركوه على جهته. من ذلك قولهم : اني لأتبه بالعشايا والغدايا، حيث جمعوا «الغداة» على الغدايا لما ضمت الى العشايا (ص 485).

ومما خالفوا فيه الأصل من أجل المجاورة والاتباع، قولهم : هنأني ومرأني، فاصلها أمرأني. ومن قوله (ﷺ) : «ارجعن مأزوراتٍ غير مأجورات» والأصل «مؤزورات» من الوزر. وقوله (ﷺ) في تعوذه للحسن والحسين : «اعيدكما بكلمات الله التامة. من كل شيطان وهامة. ومن كل عين، لامة» أصلها «ملمة».

وقد وقع الاتباع للمجاورة في لغة القرآن ووردت فيه الفاظ وتراكيب خارجية عن القياس النحوي والصرفي الذي وضعه علماء اللغة. وصور الاتباع في لغة القرآن متنوعة.

1. فهناك اتباع لفظي وهو الذي تخرج فيه الكلمة عن القياس بمناسبة كلمة مجاورة لها.

2. وهناك اتباع صوتي، وهو الذي تغير فيه الحركات والأصوات للعلّة ذاتها.

أولا : الاتباع اللفظي :

وقد وقع تغيير عدد من الفاظ القرآن الكريم لهذه العلّة الأسلوبية نذكر جملة منها :

1. ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلِ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ﴾ الأنبياء

73.

فالأصل «وإقامة الصلاة» لكن أضيف المصدر، وحذفت هاء التانيث. فالإقامة هو المصدر المقيس من مصدر «أفعل» اذا اعتلت عينه.

وجاءت الكلمة ذاتها بحذف هاء التانيث في قوله تعالى : ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيمُ تِجَارَةً وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ﴾ النور 37.

قال صاحب البحر المحيط : وحسن ذلك للمقابلة (ج 5/329).

2. «واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتلا» المزمل 6.

فالأصل في المصدر من الفعل «تبتل» هو «تبتلا»، لكن وقع العدول عنه لسببين. لفظي، وهو مراعاة رؤوس الاي، ومعنوي، وهو ان «التفعيل» يوحي بالتكثير والمبالغة، بينما «التفعل» يوحي بالتكرار المؤكد.

3. أو لم يروا كيف يديع الله الخلق ثم يعيده» العنكبوت 19.

قرأ الجمهور «ييديع» مضارع «أبدأ». وانفرد أبو عمرو البصري في احدى روايته «يبدأ» مضارع «بدأ» بدليل قوله تعالى ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ الأعراف 29. لكن فصاحة الكلمة في الآية ناسبت ما بعدها «يعيده».

4. ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ، هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ النساء 4. هَنُوُ الطعام وَمَرُوُ : اذا كان سائغا لا تنغيص فيه. يقال : هَنَانِي الطَّعَامَ وَمَرَانِي. فاذا أفرد الفعل الثاني، قيل : «أمرأني» رباعيا. واستعمل في الآية ثلاثيا لتناسب ما قبله.

وقد فضل بعض القراء اسلوب المجاورة في اختيار قراءتهم نذكر جملة من ذلك.

1. ﴿إِنَّا اعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾ الانسان 4.
 فقرأ نافع والكسائي وشعبة عن عاصم بالتنوين في «سلاسلا» اتباعا لما بعده. فصرفوا ما لا ينصرف.
2. ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِثَانِيَةٍ مِن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا. قَوَارِيرًا مِّن فِضَّةٍ﴾ الانسان 13
 قرأ نافع والكسائي وشعبة بالتنوين فيهما في الوصول اما حالة الوقف، فوقفوا بالألف اتباعا للمصحف. فنونت الاولى لأنها رأس الآية ورؤوس الآيات في السورة كلها منونة. ونونت الثانية تبعا للأولى.
3. الا ان ثموادا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِّثُمُودَ هود 68.
 قرأ حمزة وحفص في هذه الآية بغير صرف (بغير تنوين)، وكذلك في سورة العنكبوت والفرقان والفجر. وقرأ الباقون بالصرف (بالتنوين) وحجتهم انها رسمت بالألف.
4. ﴿وَلَا تَذَرْنَّ وُدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَئُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ نوح 23.
 قرأ للاعشى «ويَعُوثًا وَيَعُوقًا» مصروفة لمتابعة اخواتها.
5. ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ. وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ الأحزاب 67.
 فكانت رؤوس الآي سببا في إثبات الألف في «الرسولا» والسبيلا بدلا من التنوين ونفس المعنى في قوله تعالى : ﴿وَإِنْ زَاغَتْ الْبَصَارُ وَبَلَغَتْ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ الأحزاب 10.
 ونفس التوجه في سورة الحاقة ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنكُمْ خَافِيَةٌ... سُلْطَانِيَةً﴾ وكذلك في سورة القارعة : ﴿وَأَمَّا مَن خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ...﴾
6. ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ البقرة 3
 قرأ أبو حية الثمري : يُوقِنُونَ بالهمز، فالقاعدة عندهم ان كل واو انضمت، وانضم ما قبلها ضمًّا لازما جازا بدلاها همزة. ومن ذلك قراءة أبو عمرو البصري «واذا الرسل اقتت لاي يوم اجلت «بالواو». «وقتت» وقرئت وجوه» بالهمزة في الشواذ.

ثانيا : الاتباع الصوتي

والاتباع الصوتي حركة نفسية «فزيائية» يستطيع المتكلم أن يعبر بما في قرارة نفسه من صوت لغوي بالكيفية التي يطمئن إليها. وهي من الظواهر البارزة في فقه اللغة.

فإذا ما اشتملت كلمة «على بعض الحركات المتباينة، قد تسبب نوعا من ثقل الصوت لدى المتكلم الا ونراها تتطور. وأثناء هذا التطور، يحاول تقريب تلك الحركات فيها. وظاهرة تقريب الحركات في محاولة للانسجام في النطق من خصائص القبائل البدوية التي تسعى في نطقها الى اقتصاد الجهد العقلي للسرعة في الكلام.

ولقد امتاز الأسلوب القرآني يتجنب تنابع الأصوات المماثلة أو المتقاربة. نذكر جملة منها :

1. فلقد تجنب الجمع بين ظاءين عند كلام واحد. وذلك في قوله تعالى : ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (الملائكة 45). ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (النحل 61). فإن الظاء لم تتكرر في الايتين مرتين.
2. تجنب تكرار حروف الحلق في كلمتين متتابعتين : ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ. وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ (المجادلة 7). فالانتقال من الرابع الى السادس تجنباً للتكرار..
3. تجنب تكرار حرف الكاف ثلاث مرات في كلمة واحدة : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ﴾ (الأنعام 6) : فلم يقل «ما لم نمكِّنكم».
4. تجنب تكرار حرف السين ثلاث مرات في كلمة واحدة : ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ أصلها «دَسَّسَهَا».
5. تجنب ذكر الام مرتين في كلمة واحدة ﴿أَنْظُرَا إِلَى الْإِهْكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ (طه 97) أصلها «ظَلَلْتَ».

6. تجنب ذكر التاء عند مجاورتها للظاء للتخفيف ﴿فَمَا آسَظَاعُوا أَنَّ يَظْهَرُوهُ وَمَا آسَظَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ (الكهف 97).

والعرب عندما تريد التخلص من تتابع الأصوات المماثلة أو المتقاربة تعتمد على قاعدتين أساسيتين :

1) استحالة الجمع بين المقاطع المغلقة.

2) كراهية توالي مقاطع مفتوحة.

فَعَلَى الْمَسْتَوَى الْأَوَّلِ :

نعرف أن من بديهيات القواعد اللسانية : ان السكون صوت مغلق. واجتماع صوتين مغلقين يثير نوعا من الثقل الصوتي يتطلب التفكيك للتخلص منه.

والأفكار الواردة في التخلص من مقطعين مغلقين نلخصها في الحالات التالية. اذا كان المقطع الصامت الأول من الحركات الضويلة :

فمن المعلوم أن البناء المقطعي للغة العربية يمنع وجود حركة طويلة متبوعة بساكن. فاذا حدث ذلك، عمد الى تقصير تلك الحركة الطويلة في ذلك المقطع (الكتاب 2/276). ويقول مكي بن أبي طالب في الكشف (1/277) :

«ان تحذف الساكن الأول من كلمتين اذا كان حرف مدّ ولين، فتحذفه للالتقاء الساكنين. وتبقى حركته دالة عليه».

وعملية الحذف هذه تكون اما :

1. لفظا لا خطأ كما في الحالات التالية :

﴿فَان كَانَتَا أَتْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثَّلَاثَانِ مِمَّا تَرَكْ﴾ (النساء 76).

﴿فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا﴾ (الأعراف 89).

﴿وَاسْتَبَقَا أَبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾ (يوسف 25).

﴿تُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ تَشَاءُ. وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة 269).

﴿وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمُ وَالْمُفِيصِي الصَّلَاةَ وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفِقُونَ﴾ (الحجر 35).

﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد 39).
 ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾ (النمل 85)، وهذه في قراءة حمزة (تهدي العمي).

2. لفظاً وخطاً كما في النماذج التالية :

أ — ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيُّه المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ (النور 31).
 ﴿وقالوا يا أيُّه السَّاحِرْ آذِغْ لَنَا رَبِّكَ﴾ (الزرقق 49)
 ﴿سَتَفَرِّغُ لَكُمْ أَيُّه الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمان 31).

وقرأ بضم الهاء على الاتباع ابن عامر الشامي (أيه) (ابن مجاهد) السبعة 495.
 لأن أصل هاء الضمير، الضم وبذلك قرأ حفص : ﴿وَمَا أُنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ
 أَنْ أَذْكَرَهُ﴾ (الكهف 63).

وقرأ حفص ايضاً : ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَنْ يُتَوَاتَرُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾
 (الفتح 10).

وقرأ حمزة كذلك على الأصل : ﴿وقال لأهله آمْكُثُوا...﴾ (طه 10) تهذيب
 السبعة 66 مخطوط خاص.

ب — ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾ (الرُّوم 53) (وهذه في قراءة
 حمزة تهد العمي). ﴿يُوتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء 145).
 ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ (الرحمان 22) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ
 الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ (الشورى 32).

ج — ﴿وَيَذِغُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ (الاسراء 11).
 ﴿فَلْيَذِغْ نَادِيَهُ سَنَدُغُ الرِّبَانِيَّةِ﴾ (اقرأ 18).
 ﴿يَوْمَ يَذِغُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ تُكْرِي﴾ (القمر 6).

2. في حالة ما إذا كان المقطع حرفاً صامتاً

وللتخلص من هذا المقطع المغلق، يكون باحدى الطرق التالية :

1) بالكسر على الأصل في التخلص من التقاء الساكنين :

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَتَّى قَدَّرَهُ إِذْ قَالُوا مَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ، قُل : مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ . تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا يَتَذَكَّرُونَهَا وَتُخَفُّونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ . ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام 91).

﴿يَا أَيُّهَا الْمَرْمُلُ قُمْ الْيَلَّ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ﴾. (الزمل 1).
﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ (التوبة 42).

2) بالضم وجوبا عند ميم الجمع المتصلة بضمير مرفوع.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ (البقرة 216).
﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ الْبُشْرَى...﴾ (يونس 64).

3) بوجوب الفتح في النون الساكنة بحرف الجر «من» الداخلة على «ال» الشمسية أو القمرية : ﴿براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين﴾ (التوبة 1).

قال ابن جني حكاية عن سبويه : إن أهل نجران، يقولون «براءة من الله» على الاتباع. غير أنه لما كثر استعمال «من» مع «ال» هربوا من توالي كسرتين الى الفتح. (المحتسب 283/1) الكتاب 154/4.

4) بترجيح الضم على الكسر في واو الجماعة المفتوحة ماقبله :

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ...﴾ (البقرة 16).

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ...﴾ (البقرة 175).
فقرأ الجمهور بالضم وقرأ يحيى بن يعمر، وأبو السمال بالكسر (قراءة شاذلة).

قال ابن جني : في هذه الواو ثلاث لغات «الضم وهو الافشى والكسر والفتح (المحتسب 59/1) والقراءة بالفتح للانسجام مع فتحة الضاد الذي هو من حروف الاستعلاء.

1) بترجيح الكسر على الضم : وذلك في حالة نون التنوين التي بعدها ضمة لازمة. ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾.

فقرأها نافع وهشام وابن كثير والكسائي : وعيون ادخلوها على أساسي ضم نون التنوين (وعيون ادخلوها) الا ان ابن كثير والكسائي يكسران العين في «وعيون» وقرأها الباقون بكسر نون التنوين (وعيون ادخلوها) (بضم وعيون). (تهذيب السبعة 24 مخطوط خاص).

6. بجواز الضم والكسر على السواء : في ميم الجمع المتصلة بالضمير المكسور :

﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (البقرة 165).

﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أُنِمْأَ تُقْفُوا... وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ﴾ (آل عمران 112) فقرأ (ش) بضم الهاء والميم معا.

وقرأ (ح) بكسرها معا على الأصل (عليه الذلة).

فالافتاء بالكسرة عن الياء هي لغة هذيل (البحر المحيط 261/5).

وقرأ الباقون بكسر الهاء وضم الميم.

2) حينما يكون بعد الساكن الثاني مضموما ضما لازما : ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ﴾ (المائدة 49).

﴿أَنْ أَعْزُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ﴾ (القلم 22).

﴿قَالَ يَقُومُ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ (نوح 2 — 3) فقرأ بكسر الساكن الأول على الأصل كل من : حمزة — وعاصم وأبو عمر البصري.

وقرأ الباقون بالاتباع على الأصل.

يقول الشاطبي :

وَضَمُّكَ أَوْلَى السَّاكِنَيْنِ لِثَالِثٍ يُضَمُّ لَزُومًا كَسْرُهُ فِي نِدِّ حَلَا سَوَى أَنْ ابْنَ الْعَلَا يَذْهَبُ إِلَى الضَّمِّ فِي «أَوْ» «قُلْ» فِي مِثْلِ :

﴿أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا﴾ (المزمل 3).
 ﴿قُلْ اذْعُوا لِلَّهِ أَوْ اذْعُوا الرَّحْمَانَ﴾ (الأسرار 110).
 ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ ديارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ (النساء 66).
 أما على المستوى الثاني :

كراهية توال الحركات :

يقول مصطفى صادق الرافعي في إعجاز القرآن (ص 227).
 «تجري الحركات في الوضع والتركيب مجرى الحروف أنفسها فيما هي له من أمر الفصاحة، فلن تجدها إلا مؤتلفة مع أصوات الحروف، مساوية لها في النظم الموسيقي، فما من حرف أو حركة في الآية إلا وأنت مصيب في كل ذلك عجباً في موقعه والقصد به، حتى ما تشك أن الجهة واحدة في نظم الجملة والكلمة والحرف والحركة».

فتوزيع الحركات جزء من نظم الكلام، وتأليف الأصوات في الصياغة اللفظية، لأن منها ما هو خفيف، ومنها ما هو ثقیل. وخفة الحركات من شروط فصاحة التعبير.

ومن ثم كان الفتح والسكون أخف الحركات، والضم والكسر أثقلها، والضم أشدها ثقلاً لأنه مظهر من مظاهر الخشونة البدوية.

فلا غرابة إذا أن يكون الفصحى من الكلام ما تتجنب فيه تتابع الحركات الثقيلة، وكثيراً هي تلك الكلمات القرآنية التي عدل فيها عن استعمال بعض الصيغ اللفظية والصرفية فراراً من تتابع الحركات.

فقد عدل عن صيغة الجمع القياسية إلى صيغة شادة في قوله تعالى :
 ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ﴾ (النحل 112).

فجمع النعمة على «أنعم» من جموع القلة. يقول ابن مالك :

أفعلة أفعال ثم فَعْلَة ثَمَّة أَفْعَالٌ جُمُوعٌ قِلَّة

وسياق الآية يقتضي الكثرة، لتذكير أهل مكة بنعم الله (الامن / الرزق الكثير / العيش الرغيد...)، فما هو الداعي إلى العدول عن جمع الكثرة إلى جمع القلة. الجواب والله أعلم، هو تجنب تتابع حركة الكسرة (ينعم الله) كما عدل عنها أيضا عند قوله تعالى : ﴿شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ﴾ (النحل 121) ولما زال هذا المحذور، ولم تتصل نفس الكلمة بحرق الجر رجع إلى جمع الكثرة في قوله تعالى : ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان 20). فكان تتابع الحركات الثقيلة (هنا الكسرات) من أسباب الهروب إلى صيغ الجمع الشاذة. ونسوق نماذج من الكلمات القرآنية التي كان تتابع الحركات فيها موجهة للقراءات.

أ — الخلاف بين الضم والكسر :

نلاحظ أن لهجة تميم البدوية تفضل الضم على الكسر في حركة فاء الكلمة، بينما القبائل الحضرية تميل إلى الكسر طلبا للتخفيف. ومن أمثلة ذلك :
﴿إِذَا أَنْتُمْ بِالْعُدُوِّ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾ (الأنفال 42). قرأها بالكسر أبو عمر البصري وابن كثير المكي. وهي لغة أهل الجاز، وقرأها الباقون بالضم. وهذا توجه، خروج عن القاعدة المذكورة.
— ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ (الأحزاب 121 / الممتحنة 5). فقرأ بالضم عاصم، وهي لغة قيس وتميم، وقرأها الباقون بالكسر.

﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَوِّرَاتٌ وَجَنَّتْ مِنْ أَغْنَابٍ وَزَرْعٍ وَتَخِيلُ صِينُونٍ وَغَيْرِ صِينُونٍ﴾ (الرعد 4). قرأ بعطف «زرع» على «جَنَّتْ» (حق ع). وقرئت بضم الصاد، وهي قراءة شاذة نسبت إلى الحلواني عن القواص عن حفص (الغاية لابن مهران 290).

قال ابن جني : هي قراءة أبي عبد الرحمن السلمي، والضم لغة تميم وقيس، والكسر لغة الحجاز. ومثلها «قنوان» (المحتسب 351/2) «رضوان» قرأها شعبة

بضم الراء أينما وجدت إلا في موضع العقود ﴿مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾
(المائدة 166) فقرأها بالكسر.

ب — عند الخلاف بين الضم والفتح :

فالقائل البدوية (تميم وقيس ...) تفضل الضم على الفتح، ومن أمثلة ذلك :
﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ (آل عمران 140). فقرأ
(ش ص) بضم القاف فهما (صحبة = حمزة والكسائي وشعبة) بمعنى أَلَمِ الْجِرَاحَةِ،
وقرأ الباقون بفتح القاف بمعنى الجراحة ذَاتَهَا.

﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (الأنفال 66).
﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً، ثُمَّ جَعَلَ مِنْ
بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ (الروم 54).

قرأ بالفتح حمزة وعاصم والباقون بالضم في الآيتين معا.
والضَّعْفُ = وَهْنٌ فِي الرَّأْيِ. والضَّعْفُ = وَهْنٌ فِي الْجِسْمِ.
— ﴿قُلْ انْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يَقْبَلَ مِنْكُمْ﴾ (الأنفال 51).
﴿لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كُرْهًا﴾ (النساء 19).

قرأها حمزة والكسائي (ش) بضم الكاف والباقون بالفتح. والكُرْهُ = مَا
أَكْرَهْتُمْ نَفْسَكُمْ عَلَيْهِ. والكُرْهُ = مَا أَكْرَهَكَ غَيْرَكَ عَلَيْهِ. ومثله قوله تعالى :
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾.

ومن ذلك الحُزْنُ والحَزَنُ. فالعرب تثقل بالفتح، يقال : أصابه حَزَنٌ شَدِيدٌ.
وتخفف بالضم. يقال : بِهِ حُزْنٌ طَارِئٌ. قال أبو عمرو : إذا جاء الحزن منصوبا
فتحوه وإذا جاء مرفوعا أو مكسورا ضموا الحاء، وذلك كقوله تعالى :

﴿تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ (التوبة 92)
﴿وَأَبْيَضَتْ عَيْنُهُ مِنَ الْحُزْمِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (يوسف 84). ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي
إِلَى اللَّهِ﴾ (يوسف 85) الزبور : ﴿وَاتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾. (النساء 183). انفراد
حمزة بتتابع الضمتين وقرأ الباقون بفتح الزاي.

جـ - عند الخلاف بين الحركة والاسكان :

فمن مميزات لغة تميم أنها تميل إلى إسكان عين الكلمة طلباً لاقتصاد الجهد العضلي عند مخرج بعض الحروف. فصيغة «فَعَلَ» أخف من صيغة (فَعِلَ — فَعَلْ — فَعُلَ).

قال ابن جني : «تتابع الحركات لغة حجازية، والتخلص منها بالاسكان لغة تميم (المختضب 1/205).

ولغة الاسكان هو اختيار أبي عمرو البصري في أغلب الكلمات التي وقع الخلاف حولها في هذا المجال. ومن نماذج هذه الكلمات : — «الرُّسُل» المضافة إلى ضمير الجمع أو نون العظمة، مثل :

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (الحديد 25).

﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ (إبراهيم 10).

— «سُبُلْنَا» في الآية : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت 69).
قرأ أبو عمرو هذه الكلمات بإسكان السين والباء والباقون بتتابع الضمتين.

— «الرُّشْد» : وفيها لغتان : بالضم والسكون، وتتابع الفتحتين. فالرُّشْدُ معناه الصلاح والتعقل وأهلية التحمل : ﴿فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء 6).

والرُّشْد — الصراط مستقيم، والنهج القويم، ﴿وَهَيَّءْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا﴾ (الكهف 10). وبكلا المعنيين جاءت القراءات : ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعَمِّيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ (الأعراف 146). قرأ حمزة والكسائي بتتابع الفتحتين والباقون بالضم والاسكان.

قال الأخفش : «وزعم أن عيسى بن عمر (ت 149 هـ) وهو من نخاة البصرة وقرائها : كان يفضل النصب ما وجد إليه سبيلاً».

«كل اسم ثلاثي أوله مضموم، فمن العرب من يثقله ومنهم من يخففه، مثل :
الْيُسْرُ — اليُسْرُ / العُسْرُ — العُسْرُ / ... ابن زنجلة الحجة 101.
السُّحْتُ — السُّحْتُ / الأَكْلُ — الأَكْلُ / التُّذَرُ — التُّذَرُ.

— «المَيْتُ» : والخلاف في هذه الكلمة يدور حول التخفيف (بإسكان الياء) والتثقيب (بالكسر مع الشدة). وبين التخفيف والاثقال تختلف المعنى :
فالمَيْتُ، مَنْ مَاتَ فِعْلاً وَزَهَقَتْ رُوحُهُ ومنه قوله تعالى :
﴿جَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ...﴾ (المائدة 3).
﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ...﴾ (البقرة 173)
(النحل 115).

وقد تكون «المَيْتَةُ» صفة لمن لا ينتج، فهو خامل لا فائدة فيه، ومنه قوله تعالى :

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً لِّنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ الفرقان 49.
﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا... وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ (ق 11).
أما المَيْتُ : فهو الذي لَمْ يَمُتْ بَعْدُ، ومنه قوله تعالى :
﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر 3)، ﴿وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾ (ابراهيم 17).

ويقول الشاعر في استعمال الكلمة على المعنيين :
لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاخَ بِمَيِّتٍ إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ
وابن كثير وأبو عمرو البصري وابن عمر وشعبة يقرأون بالتخفيف وقرأ الباقون بالتشديد.

د — ما كانت حركة فاء الكلمة متغيرة :

1) إما أن تكون تابعة لما قبلها : مثل كلمة «الأم» المسبوقة بالكسر وذلك في قوله تعالى :
﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَا تُمْنِ الْكُلُّ، فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَا تُمْنِ السُّدُسُ﴾ (النساء 11).

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾. (النحل 78).
فقرأ حمزة والكسائي بكسر الهمزة تبعاً للكسرة قبلها، لأنهم يستقلون الضم

بعد الكسر، أو الياء الساكنة. إلا أن حمزة يزيد كسر الميم في حالة الوصل، بينما الكسائي يفتحها في «أمهتكم»، أما في حالة الابتداء، فالكل يضم الهمزة ويفتح الميم. أما إذا كانت هذه الكلمة مسبقة بغير الكسر، أو حال بينهما حائل، فالجميع مع الضم. وذلك في مثل :

﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (المجادلة 2) ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص 7).

2) ما كانت حركة فاء الكلمة تابعة لما بعدها : وذلك في مثل «بيس» في الآية : ﴿وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسِقُونَ﴾ (الأعراف 165). فللقراء عدة اختيارات في توجيه هذه الكلمة :

— ابن عامر : بِعَذَابٍ بَيْسٍ : باسكان الهمزة
— شعبة عن عامر : بعذاب بَيْسٍ : بفتح الباء واسكان الياء بعدها، وفتح الهمزة.

— نافع عن عامر : بعذاب بَيْسٍ : بكسر الياء كسرة مشبعة وتخفيف الهمزة.
— حمزة والكسائي وأبو عمرو وابن كثير : بَيْسٍ : بفتح الباء وكسر الهمزة.
— وقرئت شاذًا : بِبَيْسٍ على الاتباع مثل : فِخْذٍ — شِهْد — (المحتسب 267/1). ومثل هذه الكلمة :

لَيْم — رَغِيف — شَعِير — نَجِيف — بِخِيل (الكتاب 107/4).

ويلحق بهذا النوع كسر حرف المضارعة (ماعداء الياء) والتي نسبها ابن جني لكل اللهجات ماعداء الحجاز، وهو الأصل في الفعل (عَلِمَ — رَكِبَ)، يقال : أَنَا إِعْلَمُ — أَنْتَ تَعْلَمُ — نَحْنُ نَعْلَمُ / أَنَا إِزْكَبُ — أَنْتَ تَزْكَبُ — نَحْنُ نَزْكَبُ. وهي ظاهرة لهجية تسمى بـ «التلتلة» (ابن منظور : لسان العرب، مادة «وق»)، يقول سيبويه : «واعلم أن كل شيء كانت ألفه موصولة مما جاوز ثلاثة أحرف، فإنك تكسر أوائل الأفعال المضارعة. فقالوا : أَنْتَ تَسْتَعْفِرُ — إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (الكتاب 108/4).

3) من خرج من الاتباع إلى المخالفة في مثل : «البيوت» في الآيات :

﴿وَأَوْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (البقرة 189). ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا...﴾ (النحل 80). ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فُضَّةٍ... وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرَرًا عَلَيْهَا يَتَكُونَ وَزَخْرَفًا﴾ (الزخرف 32 — 33).

قرأ ورش وأبو عمرو وحفص بضم الباء على الاتباع، مثل : قَلْبٍ وَقُلُوبٍ / وفلسٍ وفُلُوسٍ.

وقرأ الباقر بكسرهما، لأنهم استثقلوا الضمة في الباء وبعدها ياء مضمومة، فيجتمع في الكلمة ضمتان، بعدهما واو ساكنة فتصير بمنزلة ثلاث ضمات. فكسروا الباء لثقل الضمات، ولقرب كسرة من الياء. ومثل البيوت :

1. الغيوب : ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (الأنعام 116). فقرأ حمزة وشعبة بكسر الغين والباقر بضمها.

2. الجيوب : ﴿وَلِيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور 31).

فقرأ حمزة والكسائي وابن كثير وابن ذكوان (مُنْ-يِرْ (دُ) وَنَ (شَ) لُكٌ بِالْكَسْرِ.

3. العيون : ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ﴾ (يس 34).

4. الشيوخ : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ثَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا، ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا﴾ (غافر 67).

قرأ في الكلمتين : حمزة والكسائي وشعبة وابن ذكوان وابن كثير (دَانَهُ صُحْبَةً مَلَأَ) بِالْكَسْرِ، والباقر بالضم على الاتباع.

ويلحق بهذا النوع باب واسع من أبواب الانسجام في الأصوات في توجيه القراءات، وأقصد به باب الامالة الكبرى وبين وبين وهو موضوع — لطوله وأهميته — يستحق وقفة أخرى مطولة، أتمنى أن تتم معالجته في فرصة أخرى بحول الله. ومما بات فيه توالي الحركات مظهر من مظاهر الانسجام.

هـ — ظاهرة الأمالة :

والامالة في اللغة هي الخروج عن المعتاد.

وعند أرباب القراءات : تقريب صوت الالف الذي هو عبارة عن فتحة طويلة، نحو الياء التي هي كسرة طويلة.

وأشد القبائل العربية القديمة حرصا على الامالة : قبائل تميم شمال الجزيرة العربية. وأعطى لمصطلح الامالة عدة أسماء تقترب في التعريف من بعضها وهي : الامالة — الاضجاع — البطح — الترخيم وقريبا منها «الاشمام». ويذكر ابن حني في «سر صناعة الاعراب» (1/56 ط) أن الامالة لم تقتصر على تقريب الالف نحو الكسرة، بل إمالة الالف نحو الواو والفتحة نحو الضمة. وهو ما يسمى بألف التفخيم. فهم يقولون في (سلام عليكم) (سلام عليكم) وفي (قام محمد) (قام محمد).

وجاء في كتاب المصاحف للسبستاني (ص 105) عن نائل بن مطرف بن رزين بن أنس السلمي عن أبيه عن جده، قال : لما ظهر الاسلام، جئت الرسول (ﷺ) فقلت : يا رسول الله، إن لنا بثرا بالدثنية. قال : فكتب لي كتابا : «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله، أما بعد :

فإن لهم بثرا إن كان صادقا
ولهم دارا إن كان صادقا».

وهجاء «كان» — «كون»، وهذا ما يفسر كتابة «الصلوة» وأخواتها بالواو، وقراءتها بالالف. ومما يدل على وجود اتجاه الامالة إلى تفخيم الالف، ما تلاحظه عند كتابة بعض الأسماء مثل «ابن زيدون» «ابن خلدون»، ابن فرحون... إذ أن أصلها «زيدان...» في لغة اليمن القديمة.

وتأثر القراء الرواد بلغة القبائل التي نشأوا في أحضانها، فاشتهر قراء العراق بالامالة وقراء الحجاز بالفتح.

وإقليم الشام من الاقاليم الشمالية التي تأثر القراء بلهجتها، ومنها الامالة. ونزح الشاميون إلى الأندلس أيام دولة الأمويين بها، فكانت لهجتهم حاضرة إلى جانب فقه الامام الأوزاعي، والعادات والتقاليد حتى أن قرطبة كانت تسمى بالشام. وكانت عربية الأندلس، عربية شامية وانتقل تأثيرها إلى اللغة القشتالية، ومازالت بعض الكلمات الاسبانية يشتم منها رائحة الامالة العربية، منها كلمة هشام حيث

تكتب (HIXEM) وكلمة شاون تكتب (XIWIN) وتيار العربية كان متبادلا بين العدوتين.

ولا زال تأثير هذا التيار حاضرا وبقوة في لهجتها العربية بالمغرب خصوصا بالشمال حيث إمالة الكسائي على الكلمات المنتهية بتاء التانيث واضحة، وكذا في الكلمات المنتهية بالألف المقصودة... وهو الأمر الذي يتطلب الزيد من البحث الميداني في هذا المجال...

و — ما جاء التخفيف باسكان حركة الاعراب

وتسكين حركة الاعراب لغة تيمية، نقلها القراء عن أبي عمرو. ويتعلق الأمر بالكلمات التالية :

«فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم» قرأها البصري بإسكان الهمزة وباختلاس.
﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانت إلى أهلها﴾ قرأها البصري بإسكان الراء وبالاختلاس.

﴿وما يشعركم، أنها إذا جاءت لا يؤمنون﴾ قرأها البصري بإسكان الراء أو باختلاسها.

والاختلاس هو الاسراع بالحركة والانيان بـ ($\frac{2}{3}$) من جزئها، وهو مختص بالدوري هي هذه الكلمات.

وقد وقعت مساجلات كلامية بين القراء والنحاة حول القراءة بالاسكان مذكورة في مظاهرها.

ويدخل في هذا التوجه قراءة الآية : «إن هذان لسحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم». فقرأها البصري : «إن هذين لسحران» على موافقة الأعراب ومخالفة الصحف. وكان يقول : «إني لاستحي من الله أن أقرأ إن هذان...». وترسم في مصحف أبي عمرو ساكنات الياء باللون الأحمر بعد الذال : «إن هذين لسحران».

الخاتمة :

نستخلص من هذا العرض جملة واحدة هي :

أن القراءات القرآنية، هي الفن اللساني الوحيد الذي يسمح لنا بفضل سياق تركيبى فريد، بأن نعبر عن معان متباينة أشد التباين، بمجرد تغيير الحركة وإسكان الحرف وتحريكه. كما يسمح كذلك — إن أحسن توظيفه — أن يعيد البسمة للكلمة العربية والنحو العربي، في زمن هجمة التسيب على اللغة والاعراب، من خلال الاعلام المرئي الوافد، والذي بعد أجيال سيفقدنا السيطرة على الفاعل والمفعول، وسنجد أنفسنا مع ابن مضاء القرطبي في فلسفة إسقاط العامل، فنقع في عقوق أجدادنا الرواد أمثال ابن سيدة وابن مالك وأبي حيان الغرناطي وابن عصفور وابن آجروم والمكودي وغيرهم لا قدر الله.

والسلام عليكم

مفتاح بعض المصطلحات الواردة في البحث :

- القراء المعبر عنهم بالشين (ش) : حمزة والكسائي.
- المقرئ المعبر عنه بالحاء (ح) : أبو عمرو البصري.
- المقرئ المعبر عنه بالصاد (ص) : شعبة عن عاصم.
- القراء المعبر عنهم بـ(صحية) هم : حمزة والكسائي وشعبة.
- المقرئ المعبر عنه بالدال هو : ابن كثير المكي.
- المقرئ المعبر عنه بالميم هو : ابن ذكوان عن ابن عامر الشامي.

الشعر والنقد

رأي حازم القرطاجني في قضية الصدق والكذب في الشعر

د. محمد بن عبد الرحمن الهدلق

جامعة الملك سعود
كلية الآداب — قسم اللغة العربية

اختلفت مواقف النقاد والأدباء من مسألة الصدق والكذب في الشعر وذلك نابع من نظرهم إلى الشعر نفسه والدور الذي ينبغي أن يلعبه في الحياة. هل الشعر فرع من المنطق شأنه شأن البرهان والخطابة ؟ أم أنه مجرد فن جمالي قولي الهدف منه إثارة الانفعال وتحبيب مايراد تحبيبه إلى النفس أو التنفير مما يراد التنفير منه ؟ لقد قال حسان بن ثابت :

وإن أحسن بيت أنت قائله بيت يقال إذا أنشدته صدقا⁽¹⁾

وقال عمر بن الخطاب متحدثا عن زهير بن أبي سلمى :

«إنه كان لا يعاقل بين الكلام، ولا يتبع وحشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه»⁽²⁾ أي أن زهيراً كان يتوخى الصدق ويلتزم به.

وقد وجدت ففة من النقاد دعت إلى توخي الصدق في الشعر وذهبت تطل

(1) حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق د. حنفي حسنين، ومراجعة حسن كامل الصبري (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974 م)، ص 277.

(2) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة : مطبعة المدني، 1974 م) مج 1، ص 63.

لرأيها، ووجدت فئة أخرى من النقاد تؤيد مقولة «أحسن الشعر أكذبه»⁽³⁾ وتنسب هذه الفئة إلى النابغة الذبياني أنه قال : «أشعر الناس من استجيد كذبه وأضحك رديته»⁽⁴⁾ وترى أن هذا القول هو رأي العارفين بأمر الشعر من العرب فالبحتري يقول :

كلفتمونا حدود منطقكم في الشعر يكفي عن صدقه كذبه⁽⁵⁾
ويقول أحد أعلام هذه الفئة إن هذا هو رأي «فلاسفة اليونانين في الشعر على مذهب لغتهم»⁽⁶⁾.

لقد تطورت هذه القضية النقدية بمرور الزمن وتناولها الدارسون بالتعليق والإضافة، وفرَّعوا عنها موضوعات منها : المبالغة، والإيغال، والغلو، ومن تعرض لهذه القضية ابن طباطبا العلوي⁽⁷⁾، وقدامة بن جعفر⁽⁸⁾، وابن وهب الكاتب⁽⁹⁾،

-
- (3) قدامة بن جعفر، كتاب نقد الشعر، تحقيق، س.أ. بونيياكر (ليدن : مطبعة بريل، 1956 م)، ص 26. محمد بن الحسن الحاقمي، حلية المحاضرة، تحقيق د. جعفر الكتاني، (بغداد : وزارة الثقافة والأعلام، دار الرشيد للنشر، 1979)، مج 1، ص 195.
- (4) الحاقمي، حلية المحاضرة، مج 1، ص 195. مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ط 2، (بيروت : دار الطليعة، 1408 هـ / 1988 م) ص ص 149 — 150.
- (5) عبد القاهر الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، (جدة : دار المدني، 1412 هـ / 1991 م) ص 270.
- (6) قدامة، نقد الشعر، ص 26 وانظر : إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شريف، (القاهرة : مكتبة الشباب، 1969 م)، ص ص 146 — 147.
- (7) محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، كتاب عيار الشعر، تحقيق د. عبد العزيز بن ناصر المانع، (الرياض : دار العلوم للطباعة والنشر، 1405 هـ / 1985 م) ص ص 9، 13، 22، 24، 72، وانظر : إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط 2، (بيروت : دار الثقافة، 1398 هـ / 1978 م) ص ص 142 — 145. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 150 — 153.
- (8) قدامة، نقد الشعر، ص ص 24 — 28، 131 — 133. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 146 — 147.
- (9) ابن وهب الكاتب، البرهان، ص ص 146 — 147.

والفارابي⁽¹⁰⁾، وابن سينا⁽¹¹⁾، وأبو هلال العسكري⁽¹²⁾، والآمدي⁽¹³⁾،
والحاتمي⁽¹⁴⁾، وعبد القاهر الجرجاني⁽¹⁵⁾، وابن رشيق القيرواني⁽¹⁶⁾، وابن
الأثير⁽¹⁷⁾، وحازم القرطاجني⁽¹⁸⁾.

(10) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، منشورة مع كتاب فن
الشعر لأرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1953 م)
ص ص 150 — 151.

كتاب الشعر، تحقيق د. محسن مهدي، منشور في مجلة شعر ج 12، مج 3 (بيروت،
1959 م)، ص 94. ألقت محمد كمال عبد العزيز. نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين،
(القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984 م) ص ص 129 — 135 الجوزو، نظريات
الشعر، ص ص 158 — 161.

(11) الحسين بن عبد الله بن سينا، فن الشعر من كتاب الشفاء، منشور مع كتاب فن الشعر
لأرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1953 م)
ص ص 161 — 162، 188، 189. ألقت عبد العزيز، نظرية الشعر،
ص ص 129 — 135. عبد الفتاح عثمان، نظرية الشعر في النقد العربي القديم، (القاهرة :
مكتبة الشباب 1981 م) ص 307. الجوزو. نظريات الشعر، ص 167.

(12) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصنائع، تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد
أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة : عيسى البابي الحلبي وشركاءه، 1971 م) ص ص 143،
153. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 165 — 166.

(13) الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق السيد أحمد صقر، ط 2
(القاهرة : دار المعارف، 1392 هـ / 1972 م) مج 1، ص ص 427 — 428، مج 2،
ص 58.

(14) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج 1، 195.

(15) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ص 270 — 275. الجوزو، نظريات الشعر،
ص ص 170 — 172. محمد سعد فشنون، الدين والأخلاق في الشعر، ط 1، (القاهرة :
مكتبة الكليات الأزهرية، 1405 هـ / 1985 م) ص ص 88 — 93.

(16) الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين
عبد الحميد، ط 4 (بيروت : دار الجيل، 1972) مج 1، ص ص 22 — 25. مج 2،
ص ص 53، 60 — 62. عباس، تاريخ النقد، ص ص 447 — 448.

(17) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق د. أحمد الحوفي ود.
بدوي طبانة، ط 1، (القاهرة : مكتبة نهضة مصر، 1959 م / 1962 م) مج 3،
ص ص 191 — 192.

(18) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط 2، =

ودراسة حازم القرطاجني لهذه القضية هي أوسع الدراسات عنها في نقدنا القديم، فقد أتيح لحازم بسبب تأخر زمانه أن يطلع على عدد من الدراسات النقدية السابقة فتكونت له بذلك نظرة شمولية واسعة غذتها ثقافته الفلسفية، وإحاطته التامة بما كتبه الفارابي، وابن سينا عن كتاب الشعر لأرسطو.

لقد تحدث حازم عن موضوع الصدق والكذب في المنهج الثالث من كتابه ذلك الذي خصصه للحديث «عم تقوم به صنعنا الشعر والخطابة من التخييل والإقناع، والتعريف بأنحاء النظر في كلتا الصنعتين»⁽¹⁹⁾. لقد فرق حازم في بدء حديثه بين الخطابة والشعر من ناحية صلتها بالصدق والكذب، فذكر أن الأصل في الخطابة هو تقوية الظن وليس إيقاع اليقين اللهم إلا إذا عدل الخطيب بقوله عن الغرض الأساس وهو الإقناع إلى التصديق، وهذا أمر يجوز للخطيب أن يفعله في بعض الأحيان. أما الشعر فإن قوامه هو «تخييل الأشياء التي يعبر عنها بالأقاويل، وبإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة»⁽²⁰⁾ بوما أن «التخييل لا ينافي اليقين كما نافاه الظن؛ لأن الشيء قد يخيل على ما هو عليه وقد يخيل على غير ما هو عليه، وجب أن تكون الأقاويل الخطيبية... غير صادقة ما لم يعدل بها عن الإقناع إلى التصديق، لأن ما يتقوم به وهو الظن منافي لليقين»⁽²¹⁾ أما الشعر فإنه غير مقيد بالصدق ولا بالكذب بل يرد فيه الأمران كلاهما؛ لأن الأساس المعبر في الشعر

= (بيروت : دار الغرب الاسلامي، 1981) ص ص 62 — 87. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 176 — 181. فشنوان، الدين والأخلاق في الشعر، ص ص 83 — 88. جابر عصفور، مفهوم الشعر، (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978 م) ص ص 242، 276 — 277، 295 — 297. صفوت عبد الله الخطيب، نظرية حازم القرطاجني النقدية والجمالية في ضوء التأثيرات اليونانية، (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، 1986) ص ص 77 — 78، 109 — 113، سعد مصلوح، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر، ط 1 (القاهرة : عالم الكتب، 1980) ص ص 157 — 171. وانظر ما كتبه الدكتور شكري عياد عن الصدق والكذب في : كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق ودراسة د. شكري عياد (القاهرة : دار الكاتب العربي، 1976) ص ص 265 — 271.

(19) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ص 62 — 88.

(20) المصدر نفسه، ص 62.

(21) المصدر نفسه، ص 62.

وهو التخيل غير مناقض لأي منهما ومن أجل هذا يرى حازم أن مقدمات الشعر تكون صادقة وكاذبة ؛ لأن الشعر لا يعد شعراً من حيث أنه صدق أو كذب وإنما «من حيث هو كلام مخيل»⁽²²⁾. وعندما انتقل حازم إلى تعريف الشعر أعطى للصدق دوراً هاماً على أساس أنه واحد من العناصر التي ترفع من شأنه فالشعر عنده «كلام موزون مقفى من شأنه أن يجلب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكره إليها ما قصد تكريهه بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخيل له ومحامات مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف كلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب»⁽²³⁾ ثم يضيف حازم أن «أفضل الشعر ما حسنت محاماته وهيأته، وقويت شهرته أو صدقه، أو خفي كذبه، وقامت غرابته، وإن كان قد يعد حقاً للشاعر اقتداره على ترويح الكذب وتمويهه على النفس وإعجالها إلى التأثير له»⁽²⁴⁾. فالصدق والكذب إذاً لهما دور هام في الشعر متى ما أحسن استخدامهما، ففوة الصدق في الشعر وخفاء الكذب فيه عاملان من عوامل الاتقاء بالتخيل الذي هو العنصر الرئيسي في الشعر، وترويح الكذب في الشعر وتمويهه على النفس قد يعد مظهراً من مظاهر مهارة الشاعر وحذقه. أما إذا كان الكذب واضحاً فإن وضوحه يحط كثيراً من قدر الشعر وينحدر به إلى أدنى الدرجات⁽²⁵⁾. وإذا انضاف إلى وضوح الكذب قبح المحاكاة والهيئة فإن حازماً يرى أنه ينبغي أن لا يسمى ذلك الكلام شعراً وإن كان موزوناً مقفياً «إذ المقصود بالشعر معدوم منه ؛ لأن ما كان بهذه الصفة من الكلام الوارد في الشعر لا تتأثر النفس لمقتضاه»⁽²⁶⁾. ومع أن حازماً قد صرح بأن الصدق والكذب يردان في الشعر على حد سواء فإنه قد أوضح أن الشاعر إنما «يرجع... إلى القول الكاذب حين يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر، فقد يريد تقبيح حسن

(22) المصدر نفسه، ص 63.

(23) المصدر نفسه، ص 71.

(24) المصدر نفسه، ص ص 71 — 72.

(25) المصدر نفسه، ص 72. أرسطو طاليس، في الشعر، تحقيق شكري عياد، ص 268.

(26) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 72.

وتحسين قبيح فلا يجد القول الصادق في هذا ولا المشتبه فيضطر حينئذ إلى استعمال الأقاويل الكاذبة»⁽²⁷⁾ ثم أضاف حازم أنه إذا دُقق النظر وُجد أنه حتى في هذين النوعين يمكن أن يكون الشاعر صادقاً في قوله وذلك أن الشيء الحسن، وإن كان أحسن شيء في موضوعه، قد يوجد فيه جانب قبيح يعمل الشاعر على إبرازه وتسليط الضوء عليه، كما أن الأمر القبيح الذي هو الغاية في القبح قد يوجد فيه جانب حسن يسعى الشاعر إلى إظهاره وبذا يمكن أن يكون الشاعر صادقاً في كلتا الحالتين⁽²⁸⁾. أما إذا أراد الشاعر تحسين حسن أو تقبيح قبيح فإن القول الصادق متاح له فليس هناك داع لاستعمال الكذب اللهم إلا إذا عمد الشاعر إلى المبالغة رغبة في زيادة التأثير⁽²⁹⁾.

وقد انتقل حازم بعد ذلك إلى الحديث عما أسماه «بالأنحاء التي يترامى إليها صدق الشعر أو كذبه بما يقتضيه أصل الصناعة ويوجبه»⁽³⁰⁾ فذكر أنها تنقسم إلى ثمانية أقسام هي :

- 1) تحسين حسن لا نظير له.
 - 2) وتقبيح قبيح لا نظير له.
- وهذان القسمان يجب أن تكون الأقاويل فيهما صادقة.
- 3) تحسين حسن له نظير.
 - 4) وتقبيح قبيح له نظير.
- وهذان القسمان يقع فيهما الصدق كثيراً إذا اقتصد في أوصافهما.
- 5) تحسين قبيح في غاية القبح، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة ضئيلة.
 - 6) تحسين قبيح لم يبلغ الغاية في القبح، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة أكبر من سابقه.
 - 7) تقبيح حسن هو الغاية في الحسن، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة ضئيلة.

(27) المصدر نفسه، ص 72.

(28) المصدر نفسه، ص ص 73 — 74.

(29) المصدر نفسه، ص 73.

(30) المصدر نفسه، ص ص 74.

(8) تقييح حسن لم يبلغ الغاية في الحسن، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة أكبر من سابقه⁽³¹⁾.

وحازم مغرم بالتقسيم والتفريع حتى ولو كانت الفروق بين الأقسام يسيرة جداً، نجد مصداق هذا فيما مرّ بنا من الأقسام ونجده أكثر وضوحاً فيما سيرد عليها من أقسام أخرى. لقد قسم الشعر بحسب الصدق والكذب قسمة يقصد منها إيضاح الكيفية التي يقع بها الكذب في صناعة الشعر، وما الذي يحسن منه فيها وما الذي لا يحسن فذكر أن الأقاويل الشعرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية.

- (1) صدق محض.
- (2) وكذب محض.
- (3) وما يجتمع فيه الأمران⁽³²⁾.

ثم ذكر أن الكذب ينقسم إلى قسمين :

- (1) ما يعلم أنه كذب من ذات القول.
- (2) وما لا يعلم أنه كذب من ذات القول.

والذي لا يعلم أنه كذب من ذات القول ينقسم إلى قسمين أيضاً :

- (1) ما لا يلزم علم كذبه من خارج القول. ويسمي حازم هذا النوع «الاختلاق الامكاني» ومثّل له بما لو ادعى شخص ما أنه محب وذكر محبوباً شغف قلبه، ومنزلاً كانت له فيه ذكرى من غير أن يكون شيء من ذلك قد حصل بالفعل فمثّل هذا الأمر يمكن أن يقع لهذا الانسان أو غيره، وقد استعمل العرب «الاختلاق الامكاني» في موضوعات الشعر وأغراضه⁽³³⁾.

- (2) ما يعلم من خارج القول أنه كذب، ويعد حازم من ذلك «الاختلاق الامتناعي» و «الافراض الامتناعي» و «الاستحالي»⁽³⁴⁾. فالاختلاق

(31) المصدر نفسه، ص ص 74 — 75، 81.

(32) المصدر نفسه، ص 76.

(33) المصدر نفسه، ص 76 — 77، وانظر : الجوزو، نظريات الشعر، ص 177.

(34) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 76. الجوزو نظريات الشعر، ص 177.

الامتناعي مثل أن يصور شاعر ما رجلاً ويجعل له يدً أسد مثلاً. فمثل هذه الصورة مما يتصوره الذهن ولكنها لاتقع في الوجود⁽³⁵⁾.

أما الافراط الامتناعي والاستحالي فيحدثان عندما يبالغ الشاعر في صفة من الصفات إلى أن يخرج بها إلى حد الامتناع أو الاستحالة⁽³⁶⁾. وقد ذكر حازم أن العرب لم يستخدموا «الاختلاق الامتناعي» على العكس من اليونان الذين شهروا بذلك النوع من الاختلاق⁽³⁷⁾.

أما «الكذب الاختلاقي الإمكانى» فقد أجازة حازم وذكر أنه لا يعيب الشعر من ناحية الصنعة ؛ لأن نفس المتلقي تقبله إذ لا يوجد دليل على أنه كذب لا من ذات القول ولا من العقل فالنفس تتأثر به وتنفعل له فيتحقق له بذلك الشرط الأساس في الشعر. أما عن عيبه من ناحية الدين فإن حازماً يقلل من قيمة ذلك مشيراً إلى أن مثل هذا الكذب مما يتسامح فيه دينياً فإن الرسول ﷺ قد أنشد أمامه مديح فيه نسب فاستمع إليه وأجاز قائله⁽³⁸⁾.

وأما «الكذب الإفراطى» فإنه يعد عيباً في الشعر إذا بالغ فيه القائل حتى يخرج من حد الإمكان إلى حد الامتناع أو الاستحالة. فإذا وصف شاعر أمراً بصفة موجودة فيه وبالغ فيها فإنه يكون صادقاً من ناحية وصفه لذلك الأمر بتلك الصفة، ويكون كاذباً من ناحية مبالغته ومجاوزته الحد. فالصدق والكذب يجتمعان في هذا النوع. وقد أشار حازم إلى أنه يجيء من هذا النوع ما يستحسنه بعض النقاد⁽³⁹⁾. وأما القول الصادق فقد ذكر حازم أن ما كان منه مطابقاً للمعنى كما وقع فإنه حسن وأما ماجاء مقصراً عن المطابقة «بأن يدل على بعض الوصف ويقع دون الغاية التي انتهى إليها الشيء من ذلك الوصف. فهذا النوع من الصدق

(35) القرطاجني. منهاج البلغاء، ص 76.

(36) المصدر نفسه، ص 76.

(37) المصدر نفسه، ص ص 77 — 78.

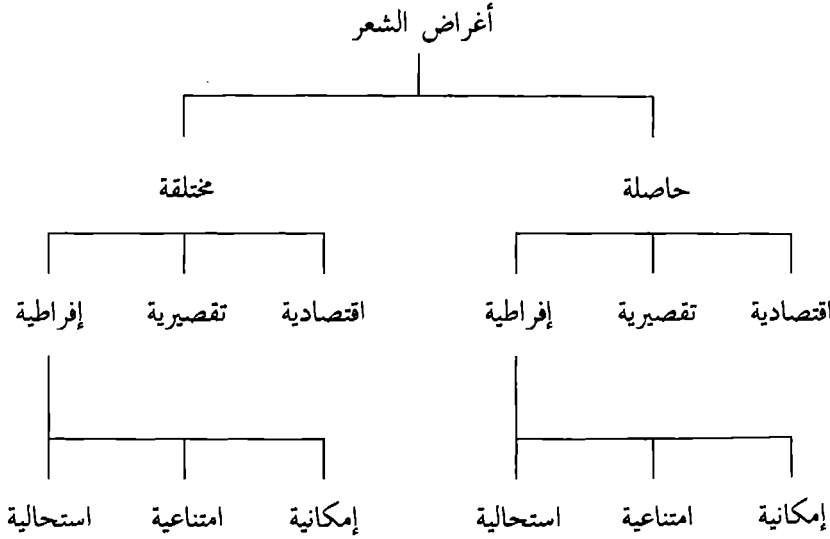
(38) المصدر نفسه، ص ص 78 — 79. وانظر : صديق بن حسن التنوحي، أبجد العلوم، أعده للطبع عبد الجبار زكار (دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978 م)، ج 1، ص ص 337 — 339.

(39) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 79.

في الشعر قبيح من جهة الصناعة وما يجب فيها⁽⁴⁰⁾.

ثم انتقل حازم إلى الحديث عن أغراض الشعر وانقسامها بحسب الصدق والكذب فذكر أن تلك الأغراض إما أن تكون حاصلة وإما أن تكون مختلفة. «والحاصلة منها ما تكون الأقاويل فيها اقتصادية، وتقصيرية، وإفراطية. وكذلك المختلفة تكون أقاويلها أيضا اقتصادية، وتقصيرية، وإفراطية.

والإفراطية منها إمكانية، ومنها امتناعية ومنها استحالية⁽⁴¹⁾. ويمكن هذه الأقسام من المخطط التالي :



ويتركب من هذه الأقسام عشرة أصناف : اثنان منها صادقان هما :

(1) الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية.

(2) والحاصلة التي أقاويلها تقصيرية.

ومنها صنف يحتمل الصدق والكذب وهو :

الحاصلة التي أقاويلها إمكانية.

(40) المصدر نفسه، ص 79.

(41) المصدر نفسه، ص 79.

أما الأصناف السبعة الباقية فهي جميعاً كاذبة وهي :

- (1) الحاصلة التي أقاويلها ممتنعة.
- (2) والحاصلة التي أقاويلها مستحيلة.
- (3) والمختلقة التي أقاويلها تقصيرية.
- (4) والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية.
- (5) والمختلقة التي أقاويلها إمكانية.
- (6) والمختلقة التي أقاويلها امتناعية.
- (7) والمختلقة التي أقاويلها استحالية⁽⁴²⁾.

ولا ينتهي شغف حازم بالتقسيم عند هذا الحد بل نجد له تقسيماً آخر لهذه الأغراض يوصل فيه القسمة إلى عشرة أعداد وذلك بحسب ما يستحسن في الشعر ويستساغ من هذه الأغراض، وما يستساغ فيه ولا يستحسن، وما لا يستساغ ولا يستحسن.

لقد ذكر حازم أن هناك أربعة أقسام مستحسنة هي :

- (1) الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية.
- (2) والحاصلة التي أقاويلها إمكانية.
- (3) والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية.
- (4) والمختلقة التي أقاويلها إمكانية⁽⁴³⁾.

وهناك قسمان مستساغان غير مستحسنين هما :

- (1) الحاصلة التي أقاويلها امتناعية.
- (2) والمختلقة التي أقاويلها امتناعية⁽⁴⁴⁾.

وهناك أربعة أقسام غير مستساغة ولا مستحسنة وهي :

- (1) الحاصلة التي أقاويلها تقصيرية.

(42) المصدر نفسه، ص ص 79 — 80.

(43) المصدر نفسه، ص 80.

(44) المصدر نفسه، ص 80.

- (2) والحاصلة التي أقاويلها استحالية.
- (3) والمختلفة التي أقاويلها تقصيرية.
- (4) والمختلفة التي أقاويلها استحالية⁽⁴⁵⁾.

وقد بين حازم أن هناك مواطن حقيقية بأن يتوخى فيها الصدق، ومواطن لا يصلح فيها الصدق.

فالحقيقة بأن يتوخى فيها الصدق هي الخاصة بمناصحة ذوي التصافي. والتي لا يصلح فيها الصدق في الخاصة بمغاشة ذوي الأحقاد والضغائن، ثم أضاف حازم أن ما كان نصحاً محضاً لا يكون في الأكثر إلا صادقاً، ثم استدرك مشيراً إلى أن الناصح قد يعمد إلى الكذب ويكون مع ذلك ناصحاً كما إذا أراد شخص ما أن يحذر قوماً من عدو سينزل بهم فإن له أن يصف هذا العدو بالكثرة وبقوة البأس، ولو لم يكن كذلك، وذلك لكي يأخذ من ينصحهم الأبهة ويستعدوا. أما ما يتصل بمغاشة ذوي الأضغان فإنه لا يكون إلا كاذباً⁽⁴⁶⁾.

يتبين من هذا وما سبقه من أقوال حازم أن مواطن الصدق والكذب في الشعر تنقسم إلى خمسة أقسام :

- (1) مواطن لا يصلح فيها الا الصدق.
- (2) مواطن لا يصلح فيها الا الكذب.
- (3) مواطن يصلح فيها الصدق والكذب واستعمال الصدق أكثر وأحسن.
- (4) مواطن يحسن فيها الصدق والكذب واستعمال الكذب أكثر وأحسن.
- (5) مواطن يستعمل فيها الصدق والكذب بدون ترجيح لأحدهما على الآخر⁽⁴⁷⁾.

وقد أوضح حازم أن الذي دعاه إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة في الشعر هو الرد على بعض أهل الكلام الذين زعموا أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة. ومع أن ابن سينا قد تولى قبل حازم الرد على من زعم ذلك عندما أكد على

(45) المصدر نفسه، ص 80.

(46) المصدر نفسه، ص ص 84 — 85.

(47) المصدر نفسه، ص 85، الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 179 — 180.

أن المعبر في الشعر «إنما هو التخيل في أي مادة اتقف، لا يشترط في ذلك صدق أو كذب»⁽⁴⁸⁾ فإن حازماً قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قاس وقوع الصدق والكذب في الشعر بورود الألفاظ العامة، والحوشية، والغريبة، وكذا العذبة الخالية من العيب في الشعر نفسه. وبما أنه ثابت أن الألفاظ العذبة الخالية من العيب أفضل من غيرها ومع ذلك نجد الشاعر يستخدم أحياناً «الحوشي، والساقط تسامحاً اتساعاً، حيث تضطره الأوزان والقوافي؛ فكذلك المعاني التي تكون الأقاويل فيها صادقة أو مشتهرة أفضل ما يستعمل في الشعر لكونها تحرك النفوس إلى ما يرام منها تحريكاً شديداً وليس تُحرَّك الأقاويل الكاذبة إلا حيث يكون في الكذب بعض خفاء، أو حين يحمل النفس شدة ولعها بالكلام لفرط ما أبدع فيه على الانقياد لمقتضاه وإن كان مما يكره ولا يصدق الحاض عليه. ومع هذا فتحريكها دون تحريك الأقاويل الصادقة إذا تساوى فيهما الخيال وما يعضده مما داخل الكلام وخارجه. فتحريك الصادقة عام فيها وقوي، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف، وما عم التحريك فيه وقوي كان أخلق بأن يجعل عمدة في الاستعمال حيث يتأتى. كما أن ما عذب من الألفاظ ولم يكن حوشياً ولا عامياً أجدر أن يعتمد في الشعر من غيره»⁽⁴⁹⁾.

ويشبهه حازم قول من قال: «إن مقدمات الشعر لا تكون إلا كاذبة»⁽⁵⁰⁾ بقول من يمكن أن يقول: إن الألفاظ الشعرية لا تكون إلا حوشية ومهجورة، فكما أن القول الأخير غير صحيح فكذلك القول الأول غير صحيح أيضاً، فأفضل المعاني في الشعر ما كان صادقاً ومشتهراً، كما أن أحسن الألفاظ ما كان عذبةً ولم يكن مبتدلاً متى ما وافقت تلك المعاني وتلك الألفاظ مواقعها وجاءت مناسبة لغرضها⁽⁵¹⁾.

هذا هو مجمل آراء حازم في هذه القضية النقدية ومنه يتبين كيف حشد حازم

(48) المصدر نفسه، ص 81، 86 — 87، وقارن مع: ابن سينا، فن الشعر، ص 161 — 162.

(49) القرطاجني، منهاج البلغاء ص 81 — 82، عباس، تاريخ النقد، ص 547 — 548.

(50) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 83.

(51) المصدر نفسه، ص 82 — 83.

قدراته البيانية لإغناء دراسته لها وذلك بالتفريع والتقسيم وعدم ترك أي قسمة ممكنة حتى ولو لم تكن بذات قيمة. إن حازماً هنا لا يعطي الصدق والكذب من حيث هما صدق وكذب أهمية ما وإنما الأهمية عنده هي لما يمكن أن يثيره أي منهما من تخيل شعري، ذلك هو جوهر الشعر عنده وهو الذي ينبغي أن يحرص عليه. إن حازماً بهذا المسلك يكون قد توصل إلى حل لهذه الإشكالية؛ لأن تركيزه على أهمية التخيل وإثارة الانفعال في الشعر قد ألغى إلى حد كبير ما كان ينادي به كثير من دعاة المضمون من النقاد فالشعر ليس عبارة عن حقائق يبحث عنها وإذا ما افترقت ذهب الشعر. الشعر تخيل وأي شيء يحقق لنا هذا التخيل فهو الشيء الذي يبحث عنه سواء أكان صدقاً أو كذباً، سواء أكان مشتملاً على مضامين أخلاقية أم كان خالياً منها، ولكن حازماً لم يهمل الإشارة إلى أن الصدق، بسبب ما يشتمل عليه من اقتناع يكون أكثر إثارة للانفعال من الكذب، ولكن مجرد كونه صدقاً لا يكفي في تصويره تخيلاً، فقد يكون هناك صدق لا يثير انفعالاً، ويمكن أن يكون الكذب في بعض الأحيان أكثر إثارة للانفعال منه، وقد يقال الصدق بطريقة ما ولا يثير انفعالاً ثم يقال بطريقة أخرى فيثير الانفعال المنشود⁽⁵²⁾. إن هذا ملمح ذكي وفيه دلالة على إدراك جيد لمضمون الشعر والغرض منه.

وما ذكره حازم من أن الأقاويل الكاذبة إنما تحرك النفس إذا كان في الكذب نوع خفاء، أو إذا دفع النفس حُبَّ الابداع إلى اغتفار ما في الشعر من الكذب نتيجة لاحتفالها بالابداع وانفعالها به، حتى وإن كانت تعرف أنه كذب⁽⁵³⁾، جدير بالتأمل. فقد ذكر حازم أن تحريك الأقاويل الكاذبة متأخر عن تحريك الأقاويل الصادقة «إذا تساوى فيهما الخيال وما يعضده مما داخل الكلام وخارجه، فتحريك الصادقة عام فيها قوي، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف»⁽⁵⁴⁾. إن كلام حازم هذا إذا ما قرن بقوله: «وإنما يرجع الشاعر إلى القول الكاذب حين يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر»⁽⁵⁵⁾. ليؤكد لنا أنه يرى

(52) المصدر نفسه، ص 85 — 86، وانظر: ابن سينا، فن الشعر، ص 161 — 162.

(53) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 82.

(54) المصدر نفسه، ص 82.

(55) المصدر نفسه، ص 72.

أن الصدق مقدم على الكذب في معظم أحواله، ولكنه لم يقدم لأنه أخلاقي وذاك غير أخلاقي وإنما قدم لأنه أقدر على إثارة الانفعال من الكذب، فكونه مصدقاً به يعطي الانفعال دفعة أقوى مما يعطيها إياه الكذب، ولكن الصدق — كما أسلفنا — لا يستطيع إثارة الانفعال في كل موطن فمن هنا يرجع الشاعر إلى الكذب مستنجداً به في إثارة الانفعال الذي عجز الصدق عن إثارته، ولكن حازماً يضع ضوابط على هذا الكذب المستعان به وهو أن يكون فيه نوع خفاء، أما إذا كان كذباً واضحاً ينادي على نفسه فإن وضوحه يصرف النفس عن التأثير به ومن هنا تهبط قيمة الشعر الذي يشتمل عليه. لقد قرن حازم اضطراب الشاعر إلى الكذب عندما لا يقوم الصدق بما يطمح الشاعر أن يقوم به باضطراب الشاعر إلى إيراد الألفاظ الغريبة والعامية في شعره عندما تعوزه الألفاظ السميحة والفصيحة، أو عندما يُقَرَّر هذه الألفاظ الغريبة والعامية لأنها جاءت عفواً وهو ينفر من التكلف. إن مقارنة اضطراب الشاعر إلى استخدام الأقاويل الكاذبة باستخدام الشاعر للكلمات الغريبة والعامية عندما يضطر إليها، غير واقع في محله، فالكلمات الغريبة والعامية معيبة، والشاعر المتمكن من فنه سيجد في قاموسه بديلاً عنها. أما الكذب الشعري، إذا كان مثيراً للانفعال محققاً لفنية الشعر فما ينبغي له أن يعاب ولا أن يقارن بأمر معيب.

لقد استفاد حازم في دراسته لمسألة الصدق والكذب من دراسات عدد من السابقين له فلاسفة ونقاد، ويأتي في مقدمة هؤلاء أبو علي بن سينا، فقد تبنى حازم كثيراً من آرائه، واقتبس من أقواله في عدة مواطن، وأثنى على فهمه وجهده⁽⁵⁶⁾. كما أنه استفاد أيضاً من الفارابي واقتبس من كلامه⁽⁵⁷⁾. وقد تأثر حازم أيضاً بآراء قدامة بن جعفر في الغلو، وإيقاع المتنوع وغير ذلك من الأقسام التي ذكرها قدامة في هذا الشأن، ولم يشر حازم إلى استفادته من قدامة في هذا

(56) المصدر نفسه مقدمة المحقق، ص 89 — 100، ومنهاج البلغاء، ص 68 — 69، 70، 74، 78، 83، 84، 85، 86، 92، وانظر: ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص 132 — 133. عصفور، مفهوم الشعر، ص 247، 249، 252، 273. الجوزو، نظريات الشعر، ص 177، 179. عباس، تاريخ النقد، ص 545، 573. (57) القرطاجني، منهاج البلغاء ص 86، 123. عباس، تاريخ النقد، ص 546، 548.

الموضوع مثلما فعل مع ابن سينا والفارابي ولكن الاستفادة ظاهرة⁽⁵⁸⁾.

وقد أشار حازم إلى الجاحظ واقتبس قوله :

«ليس شيء إلا وله وجهان وطريقان. فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين، وإذا ذموا ذكروا أقبحهما»⁽⁵⁹⁾ وربما يكون حازم قد استفاد من الآمدي في هذه القضية، فالآمدي له رأيان فيها يبدو بينهما شيء من التعارض، فهو قد قال أولاً : «والشاعر لا يطالب بأن يكون قوله صادقاً ولا أن يوقعه موقع الانتفاع به ؛ لأنه قد يقصد إلى أن يوقعه موقع الضرر، ولا أن يجعل له وقتاً دون وقت»⁽⁶⁰⁾.

ثم قال في موضع آخر معقّباً على أبيات أعجب بها من شعر البحتري :

«وقد كان قوم من الرواة يقولون : أجود الشعر أكذبه. ولا والله ما أجوده إلا أصدقه إذا كان له من يلخصه هذا التلخيص، ويورده هذا الإيراد»⁽⁶¹⁾. أما بقية النقاد الذين تناولوا هذه القضية وأيدوا مقولة : «أحسن الشعر أكذبه»⁽⁶²⁾ فلم يتعرض حازم لآرائهم ولم يتأثر بها. هذا ويُلاحظ أن حازماً الذي أعلا من شأن التخيل كثيراً، بغض النظر عن كون مثيره أمراً صادقاً أو كاذباً، قد مال إلى جانب الصدق بحجة أنه أقدر على إثارة التخيل وذلك بسبب التصديق به. أترى حازماً الذي أراد أن يمنع الشعر استقلاله وأن يحرم من جميع القيود الخارجية

(58) انظر : قدامة، نقد الشعر، ص ص 24 — 27، 124، 131 — 132. عباس، تاريخ النقد، ص ص 571 — 572.

(59) القرطاجني، منهاج البلغاء ص 74.

(60) الآمدي، الموازنة، مج 1، ص 428.

(61) المصدر نفسه، مج 2، ص 58، وانظر : عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ص 270 — 272.

(62) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج 1، ص 195. قدامة، نقد الشعر، ص ص 26 — 27 ابن رشيق، العمدة، مج 1، ص ص 22 — 25، مج 2، ص ص 60 — 63. أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق د. سيد غازي، ط 2، (الاسكندرية : منشأة المعارف، 1979) ص ص 10 — 11. ابن الأثير، المثل السائر، مج 3، ص 191. فشنوان، الدين والأخلاق في الشعر، ص ص 79 — 83. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 161، 171 — 173، 175، 181.

عن طبيعته كان يراو حه نوع من الالتزام الأخلاقي فرض عليه أن يُرَجَّح قليلا جانب الصدق على جانب الكذب ؟ لانسبعد أن يكون الأمر كذلك. لقد بدا لنا حازم، كما يقول الدكتور مصطفى الجوزو : «حائراً بين أن يُقَرَّ الكذب في الشعر ويستسلم لميوله الفنية، وبين أن يُلَحَّ على الصدق ويستسلم لميوله العقلية»⁽⁶³⁾.

(63) الجوزو، نظريات الشعر، ص 180.

الصراع الفكري وانعكاسه على الشعر الأندلسي (القرن الثامن نموذجاً)

د. عبد الحميد عبد الله الهرامة
كلية الدعوة — ليبيا

المبحث الأول : وجود الظاهرة

• لمحة عن الصراع قبل القرن الثامن :

ظاهرة الصراع الفكري في الأندلس ليست مقتصرة على قرن دون غيره، ولا على مجال من مجالات الفكر دون سواه، ويمكننا تلمس الأمثلة على ذلك في فترة تُعدُّ مبكرة من عمر الاسلام بالأندلس، وأن تتوسع في مفهوم الفكر ليشمل المذاهب والثقافات والأجناس ومناهج التفكير والديانات، وغيرها من أوجه المغايرة الفكرية التي تنعكس على الواقع في صورة نزاع حربي أو كلامي.

وحتى تكون الللمحة موجزة نكتفي بأنموذجين وإشارة، يمثل الأنموذج الأول أحمد بن عبد ربه الأندلسي صاحب العقد، أما المحور في الأنموذج الثاني فسيكون مجال الفلسفة، وابن رشد أهم أعمدها.

ففي المحور الأول نجد ابن عبد ربه يمثل الاتجاه المضاد للآراء العلمية حول الفلك والجغرافيا، وينظم قصيدة في هذا الاتجاه يحمل فيها على أبي عبيدة مسلم بن أحمد الليثي⁽¹⁾ وجماعته وفيها يقول : [بسيط]

أَبَا عُيَيْدَةَ مَا الْمَسْئُولُ عَنْ خَبَرٍ يَحْكِيهِ إِلَّا سَوَاءٌ وَالَّذِي سَأَلَا
أُبَيَّتَ إِلَّا شُدُودًا عَنْ جَمَاعَتِنَا وَلَمْ يُصِبْ رَأْيِي مَنْ أَرْجَى وَلَا اعْتَرَلَا

(1) انظره في طبقات الأمم : 159 وتاريخ العلماء : 125/2 ونفع الطيب 255/2.

رَعَمْتَ بَهْرَامَ أَوْ بَيَدَحْتَ يَرْزُقُنَا لَا بَلْ عُطَارِدَ أَوْ مَرِيخَ أَوْ زُحَلَا
وَقُلْتَ إِنَّ جَمِيعَ الْخَلْقِ فِي فَلَكٍ بِهِمْ يُحِيطُ وَفِيهِمْ يَقْسِمُ الْأَحْلَا
وَالْأَرْضُ كُرِّيَّةٌ حَفَّ السَّمَاءُ بِهَا فَوْقًا وَتَحْتًا وَصَارَتْ نُقْطَةً مَثَلَا
صَيَّفُ الْجَنُوبِ شِتَاءٌ لِلشَّمَالِ بِهَا قَدْ صَارَ بَيْنَهُمَا هَذَا وَذَا دُؤَلَا
كَمَا اسْتَمَرَّ ابْنُ مُوسَى فِي غَوَائِتِهِ فَوَعَرَ السَّهْلَ حَتَّى خَلَّتْهُ جَبَلَا
أُبْلِغَ مُعَاوِيَةَ الْمُصْغِي لِقَوْلِهِمَا أَنِّي كَفَرْتُ بِمَا قَالَا وَمَا فَعَلَا(2)

وقد طالت حملة ابن عبد ربه على أرباب العلوم التجريبية والقديمة بعض أقربائه الأندلسيين وهو ابن أخيه سعيد بن عبد الرحمن ابن عبد ربه، فقد روي عن هذا الأخير قوله : [كامل]

لَمَّا عَدِمْتُ مُوَانِسًا وَجَلِيسًا نَادَمْتُ بُقْرَاطًا وَجَالِيئُوسًا
وَجَعَلْتُ كُتُبَهُمَا شِفَاءً تَفَرُّدِي وَهُمَا الشِّفَاءُ لِكُلِّ جُرْحٍ يُوسَى(3)
فرد عليه عمه ابن عبد ربه قائلا : [كامل]

الْفَيْتُ بُقْرَاطًا وَجَالِيئُوسًا لَا يَأْكُلَانِ وَيُرْزَانِ جَلِيسًا
فَجَعَلْتُهُمْ دُونَ الْأَقَارِبِ جُنَّةً وَرَضِيَتْ مِنْهُمْ صَاحِبًا وَجَلِيسًا
وَأَظُنُّ بُخْلَكَ لَا يُرَى لَكَ تَارِكًا حَتَّى تُجَالِسَ بَعْدَهُمْ إِبْلِيسًا(4)

وقد تبدو هذه الأبيات خارجة عن الصِّراع الفكري، لكن إحياء البيت الأخير وما نعرفه على الاتجاه الفكري للرجلين هما الدافعان الحقيقيان خلف هذا الهجاء الذي يمثل جانباً من صراع الأفكار في القرنين الثالث والرابع.

أما في القرن الخامس فنكتفي بالإشارة العابرة الى أتمودج من الصراع الفكري سجله ابن بسام في ذخيرته بين ابن غرسية صاحب الرسالة الشعرية والرادين عليه(5).

(2) طبقات الأمم : 88 (دار الطليعة، بيروت، 1985)، وديوان ابن عبد ربه : 110.

(3) طبقات الأمم : 118.

(4) طبقات الأمم : 118، وديوان ابن عبد ربه : 111.

(5) الذخيرة لابن بسام، القسم الثالث.

وندع ذلك لنقف أمام أتمودج القرن السابع المتمثل في الصراع بين الفلاسفة والمتصوفة، أو بين أهل العلوم القديمة والسلفيين حيث بلغ الصراع بينهما إلى حد البغض والمقاطعة⁽⁶⁾. وانعكس ذلك على الشعر في صورة الهجاء حيناً والرد أحياناً. قال ابن عسكر إن أبا زيد الفازاري كان «يَعْصُ أَهْلَ الْعُلُومِ الْقَدِيمَةِ»⁽⁷⁾، ونقل عن ابن عصفور⁽⁸⁾ أن الفازاري «كَانَ لَا يُصَاحِبُ أَحَدًا وَلَا يُؤَاجِيهِ إِلَّا بَعْدَ الْبَحْثِ هَلْ نَظَرَ فِي الْعُلُومِ الْقَدِيمَةِ أَمْ لَا، فَإِنْ كَانَ قَدْ نَظَرَ فِيهَا لَمْ يُصَاحِبْهُ، وَكَانَ مَمْقُوتًا عِنْدَهُ»⁽⁹⁾. وقد انعكس هذا الموقف على شعره فقال في قدح الفلاسفة : [كامل]

وَدِعِ الْفَلَّاسِفَةَ الذَّمِيمَ جَمِيعُهُمْ وَمَقَالَهُمْ تَأْتِي الْإِحْقَ الْوَاجِبَا
فَانْظُرْ بِعَقْلِكَ هَلْ تَرَى مُتَفَلِّسًا فِيمَنْ تَرَى إِلَّا دَعِيًّا كَاذِبًا⁽¹⁰⁾

وقد عاصره شاعران آخران ممن تهجم على الفلاسفة وانتقد آرائهم، وهما يحيى التطيلي⁽¹¹⁾ وأبو الحسن بن جبير، يقول الأول متهجماً على الفيلسوف ابن رشد وذلك حين ردَّ على أبي حامد الغزالي بكتابه «تهافت التهافت» : [طويل]

كَلَامُ ابْنِ رُشْدٍ لَا يَبِينُ رَشَادُهُ هُوَ اللَّيْلُ يَعِشِي النَّاطِرِينَ سَوَادُهُ
وَلَا سِيَّماً نَقَضُ التَّهَافُتِ إِنَّهُ تَضَمَّنَ بِرِسَاماً يَعِزُّ اعْتِقَادُهُ
أَتَى فِيهِ بِالْبُهْتِ الصَّرِيحِ مُغَالِطاً فَمَا غَيْرَ الْبَحْرِ الْخِضَمِّ ثِمَادُهُ
وَحَاوَلَ إِخْفَاءَ الْعَزَالَةِ بِالسُّهَا فَأَخْفَقَ مَسْعَاهُ وَرَدَّ اعْتِقَادُهُ

(6) انظر مخطوطة أعلام مالقة لابن عسكر وابن خمس، نسخة مرقونة على الآلة الكاتبة بمكتبة الأستاذ الصديق د. عبد الله الترغي، ص 67 (133).

(7) المصدر نفسه، ص 67.

(8) هو علي بن عصفور الاشيلي صاحب «المقرب» في النحو وله شرح على الجمل (انظر النفع : 184/3).

(9) أعلام مالقة : 67.

(10) آثار الفازاري، دار قتيبة 1991، ص 155.

(11) هو أبو بكر يحيى بن محمد بن أحمد التطيلي الهذلي شاعر ولغوي وإخباري بارع، شعره مدون وأكثره في الزهد والاقبال على الآخرة، توفي بغرناطة عام تسعة وعشرين وستائة. (ترجمة في : الاحاطة : 415/4، وانظر النفع : 326/4).

دَلَائِلُ تُعْطِيكَ النَّقِیْضَیْنِ بِالسَّوَى وَأَكْثَرُ مَا لَا یَسْتَحِیْلُ عِنَادُهُ⁽¹²⁾

ولابن جبیر مقطوعات في الموضوع ذاته هاجم فيها الفلاسفة وخصّ من بينهم ابن رشد، منها قوله : [سريع]

نَدَّ ظَهَرْتُ فِي عَصْرِنَا فِرْقَةً ظُهُورُهَا شَوْمٌ عَلَى الْعَصْرِ
لَا تَقْتَدِي فِي الدِّينِ إِلَّا بِمَا سَنَّ ابْنُ سَيْنَا وَأَبُو نُصْرٍ⁽¹³⁾

• وجود الظاهرة في القرن الثامن :

يرى بعض العلماء أن التقليد المذهبي والصوفي غدا سمة العصر في القرن الثامن الهجري بالأندلس⁽¹⁴⁾، وهو رأي له ما يؤيده في حياة المجتمع الغرناطي خلال هذا القرن، فقد بلغ ببعضهم الأمر إلى حد التحجر الفكري كما نراه في التفجع الذي عبر عنه أبو عبد الله المقرئ⁽¹⁵⁾ بقوله : «وإِنَّهَا لِإِحْدَى الْكِبَرِ دَوَاهِي التَّقْلِيدِ، فَالتَّقْلِيدُ مَذْمُومٌ، وَأَقْبَحُ مِنْهُ تَحَيُّزُ الْأَقْطَارِ وَتَعَصُّبُ النَّظَارِ»⁽¹⁶⁾. ويقول ابن عباد⁽¹⁷⁾ : إن «التَّقْلِيدَ قَدْ اسْتَطَارَ شَرُّهُ وَعَمَّ ضَرُّهُ»⁽¹⁸⁾. ومثل هذا نجده في كتاب الاعتصام للشَّاطِبي الذي يأخذ على معاصريه اتِّباعيتهم واعتقادهم الكمال في علماء مذهبهم وشيوخ طرقهم⁽¹⁹⁾.

ولكن أكان ذلك سمة عامة للعصر ؟ ثم أليس نقد التقليد في حد ذاته دليلاً على وجود دعوات التجديد والمخالفة والصراع الفكري ؟

(12) الاحاطة : 417/4.

(13) النفع : 385/5، والذيل والتكملة : 6.

(14) انظر أبحاث أندلسية للدكتور الوراكلي : 18، والمذاهب الفكرية في القرن الثامن للدكتور الكتاني (مجلة آداب تطوان 16/2 — 18).

(15) هو محمد بن محمد بن أحمد المقرئ المتوفى سنة 758، تتلمذ على يد عدد من أعلام غرناطة وألف بعض كتبه فيها (الاحاطة : 191/2، والقواعد : 53 — 78، والنفع : 203/5).

(16) القواعد لأبي عبد الله المقرئ، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة 82/1، والمعيار : 483/2.

(17) ابن عباد هو أحد المتصوفة الفقهاء وله رسائل صغرى وكبرى. (الكتيبة : 40، والنفع : 341/5).

(18) الرسالة الثالثة من رسائل ابن عباد، ط. دار الشرق، ص 44.

(19) الاعتصام : 347/2، 64/1.

إن المرجح — في رأبي — أن التقليد لم يكن سمة عامة في عصر عاش فيه ابن خلدون، وابن الخطيب، والشاطبي، وأبو البركات البليقي وابن جزى⁽²⁰⁾ في المغرب، وابن تيمية وابن قيم الجوزية وأضرابهما في المشرق، ولا كان الشاطبي والمقري وابن عباد يمثلون ظاهرة نادرة في نقد الفكر الديني الاتباعي الذي يركز على خطر التقليد وظاهرة الجمود، فهناك أمثلة لهذا النقد عند غيرهم من العلماء والشعراء، وإذا كان يهمننا في هذا الحيز أن نركز على الشعر الذي أسهم في الصراع الفكري وانتقد ظاهرة التحجر والجمود فإن الأمثلة على ذلك كثيرة، وقول ابن جزى التالي يعبر عن الصراع بين الحركة والجمود ؛ حركة الفكر وجمود التقليد :

[كامل]

إِنِّي ثَلَيْتُ بِمَعَشَرٍ قَدْ أَشْبَهُوا صُمَّ الْحِجَارَةِ فِي الْقَسَاوَةِ وَالْجَفَا
وَصَفُّوا بِإِخْوَانِ الصَّفَاءِ نُفُوسَهُمْ لِأَشْكَ أَنَّ الْقَوْمَ إِخْوَانُ الصَّفَا⁽²¹⁾

بل أذهب الى القول بأن غرناطة كانت إلى جانب هذا التقليد تعجُّ بالأفكار الخارجة عن مألوف العامة، ولكنها تنام على هدنة بين أصحاب هذه الأفكار، فما إن يبدو سبب للنزاع حتى يكشف الصراع عن ساقه، ويتحامل كل طرف من أطرافه على الآخر، مظهرها من دخائله ما كان مستورا عن العامة.

وسبب هذه الهدنة — فيما أرى — هو الاعتراف الجماعي بانتصار واستقرار المذهب المالكي في الفقه، والسني في التصوف والاشعري في علم الكلام، وهو ما عبر عنه الدكتور الكتاني بالجهاد في سبيل الأبقاء على الوحدة الإسلامية من الناحية الفكرية والدينية⁽²²⁾، إذ يلقي أي خروج عن هذا الاستقرار نفور العامة ونقد الخاصة من العلماء، ولعل ذلك ما عناه أبو البركات في قوله :

يَا مِحْنَةَ النَّفْسِ بِمَأْلُوفِهَا مِنْ أَجْلِهَا كَانَ هَذَا الصَّرَاغُ⁽²³⁾

(20) كل هؤلاء الأعلام أغنياء عن التعريف، وقد قيل في الأخير منهم إنه «آخر من بلغ رتبة المجتهدين بالأندلس» (فهرسة عبد الواحد ابن ادريس المنجرة، مخطوط ضمن مجموع بالخزانة الحسنية، بالرباط، رقم : 11463/ز) ورقة : 98/أ.

(21) نثير فرائد الجمال : 295، والصفاء في البيت الثاني : هو الحجر العريض الأملس.

(22) مجلة كلية آداب تطوان : 15/2.

(23) الكتيبة : 134.

وقد كان الخروج وكان انتقاده، وهو موضوع الصِّراع في هذا الفصل، ولكن ليس ذلك من خصائص القرن الثامن وحده، فقد شهدت الأندلس خلال القرون السابقة — كما تقدم — ضروباً من الصراع، كان أقربها ما جرى بين الفلاسفة وعلماء السنة في أواخر القرن السادس وفي أثناء القرن السابع، حيث أُلِّفت الكتب والأشعار في الرأي ونقيضه⁽²⁴⁾.

أما القرن الثامن الهجري فقد كان امتداداً خافئاً لما سبقه من القرون، حيث كانت الفلسفة على قلتها موجودة لدى «تَفَارِيقٍ مِنَ النَّاسِ، وَتَحْتَ رُقْبَةٍ مِنْ عُلَمَاءِ السُّنَّةِ»⁽²⁵⁾، ونشطت الصوفية السنية والمبتدعة، ولم تسلم هذه الأخيرة من رقبة العلماء المذكورين — كما سنرى —، ووجدت، إلى جانب ذلك، صراعات بين أصحاب الأديان المختلفة (أي الاسلام واليهودية والنصرانية) وإن كان الصراع الفكري أظهر بين اليهود والمسلمين، أما النصارى فقد مالوا إلى الصراع العسكري لتقويض دولة الاسلام بالأندلس، ولكنهم لم يهملوا الجانب الفكري، كما سنرى. وقام، الى جانب ذلك، صراع بين أصحاب التخصص الواحد أو التخصصات المختلفة كالنحاة والفقهاء⁽²⁶⁾، ولكن إطلاق الصراع على هذه الخلافات العلمية والشخصية فيه شيء من التجاوز، نعم قد يصل أحياناً إلى التعصب والتناوش الذي يحدث بين المتعاصرين عادة، ولكنه لا يكتسي خلفيات عَقْدِيَّة ومذهبية عميقة، ومع ذلك فهو يمثل حركة فكرية انعكست آثارها على الثقافة والشعر، واستمدت مشروعيتها وجودها في فصل الصراع من هذه الناحية.

فالدراسات الفلسفية التي شهدت عناية بعض الأعلام كـيحيى ابن هذيل⁽²⁷⁾، وابن الخطيب⁽²⁸⁾، وعبد الرحمن بن خلدون⁽²⁹⁾، وغيرهم، نجدها تشهد في مقابل (24) انظر الاحاطة : 141/2، وآثار الفازاري : 155.

(25) ابن خلدون، المقدمة : 1125/3.

(26) وهو صراع قديم له أمثلة من شعر ابن خفاجة والتطيلي الأعمى وغيرهما.

(27) له شرح لكراسة الفخر الرازي، وقد وصفه ابن الخطيب بأنه كان آخر حَمَلَةِ الفنون العقلية بالأندلس. (الاحاطة : 390/4).

(28) للأستاذ عبد العزيز بن عبد الله كتاب في «الفلسفة والاخلاق عند ابن الخطيب»، تطوان 1953.

(29) في مقدمته عروض وردود على الآراء الفلسفية تدل على اطلاعه على التراث الفلسفي وتعمق في درسه.

ذلك من تولى الرد على آراء الفلاسفة كأبي بكر محمد بن منظور القيسي الذي ألف كتابا سماه «السُّحْبُ الْوَائِكَةُ فِي الرَّدِّ عَلَى مَا تَضَمَّنَتْهُ الْمَضْنُونُ بِهِ عَلَى غَيْرِ أَهْلِهِ مِنْ اعْتِقَادِ الْفَلَّاسِفَةِ»⁽³⁰⁾. وقد يتحول الردُّ إلى سلوك فتُحرق المؤلفات ويُحاکم أصحابها، ولنا في هذا القرن مثال من لسان الدين ابن الخطيب الذي أعلن عن شخصيته السنية المتصوفة، ولكنه لم ينكر نظره في كتب الأوائل نظرة الدارس المتعمق، وقد جلب من آرائهم في بعض كتبه ما يدل على إلمام بالفكر الفلسفي حتى عصره تاريخاً وفكراً، بل لم يُخَفِ تفهمه لكثير من آراء الفلاسفة، وهو ما حاول أعداؤه أن يقنعوا به فقهاء ومدرسي غرناطة حتى يقفوا على إحراق كتبه. وقد أشار النُّبَاهِي إلى حكم من وُجِدَ بخطه شيء من المذاهب الفلسفية المخالفة للشرعية، فبيّن الحكم وساق عليه مثالا ثم قال : «وَجَرَى مِثْلُ ذَلِكَ أَيْضاً بِحَضْرَةِ غَرْنَاطَةِ مُنْتَصَفِ عَامِ ثَلَاثَةِ وَسَبْعِينَ وَسَبْعِمِائَةٍ، فِي كُتُبِ الْفَيْتِ بِهَا مِنْ تَوَالِيفِ مُحَمَّدِ بْنِ الْخَطِيبِ، فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى الْعَقَائِدِ وَالْأَخْلَاقِ، فَأُحْرِقَتْ بِمَحْضَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُدَرِّسِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَأَمَائِلِ الْفُقَهَاءِ، لِمَا تَضَمَّنَتْهُ الْكُتُبُ الْمَذْكُورَةُ مِنَ الْمَقَالَاتِ الَّتِي أُوجِبَتْ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ وَحَقَّقَتْهُ لَدَيْهِمْ»⁽³¹⁾.

حقا إن أسبابا سياسية كانت وراء مقتل ابن الخطيب وإحراق كتبه في غرناطة بالدرجة الأولى، ولكن اعتماد أعدائه على الطعن في فكره وفي تأليفه لا يَعدَمُ الأدلة على ثبوت شبهة كان يضيق بها أفق هذا المجتمع الرافض في معظمه لجانب الالهيات من الفكر الفلسفي، ومن ذلك قوله في حق الفلاسفة : «وَكُلُّهُمْ فَاضِلٌ مُوَلٌّ وَجْهُهُ شَطْرُ الْإِلَهِ، مُتَرَلِّفٌ إِلَى رَبِّ، مُرْتَاضٌ عَاشِقٌ بَيْنَ مَوْحِدٍ وَمُتَوَسِّطٍ»⁽³²⁾. ومنه أن وضعهم ضمن المحبين إلى جانب الصوفية والفقهاء والمتكلمين، بل إنه يقدمهم عليهم في الذكر⁽³³⁾، ويؤدي في كتبه من النقد لأخبار الصوفية ما يدل على تحفظه حيالها، ويزاوج في ذلك بين استخدام البرهان النقلي والعقلي على تلك الأخبار.

(30) الاحاطة : 171/2.

(31) المرقبة العليا : 202.

(32) التعريف بالحلب الشريف : 536.

(33) نفسه : 573.

ففي ترجمة أبي عبد الله الساحلي أُمُودجان من هذا النقد، حيث قال تعليقا على زعم بعضهم أن الساحلي سأل أن يكفَّ، الله بصره خوفا من الفتنة : «وَفِي هَذَا الْخَبَرِ نَظَرٌ لِمَكَانِ الْمُعَارَضَةِ فِي أَمْرِهِ — عَلَيْهِ السَّلَامُ — بِسُؤَالِ الْعَافِيَةِ، وَالِامْتِنَاعِ بِالْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ»⁽³⁴⁾. وهو في مثل هذا النقد النقلي يلتقي مع الشاطبي وأمثاله من الفقهاء، لكن شخصيته الفلسفية تبدو في نقده العقلي، ومن ذلك قوله تعقيبا على قول الساحلي نفسه إنه يرى الرسول (ﷺ) معاناة : «قُلْتُ : وَهَذَا أَمْرٌ غَرِيبٌ، وَلَا يَصِحُّ إِلَّا رُؤْيَا الْقَلْبِ، وَلَكِنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ حَتَّى تَحْيَلَ فِي الْحِسِّ الصُّورَةُ الْكَرِيمَةِ، إِذْ وَجُودُ جَوْهَرٍ وَاحِدٍ فِي مَحَلِّينِ اثْنَيْنِ مُحَالٌ»⁽³⁵⁾.

لقد كان ابن الخطيب وشيخه يحيى بن هذيل على صلة وثيقة بعلوم الفلسفة، وهو ما انعكس على طريقتهما في تفسير الظواهر ونقدها، واعتمادهما على العقل في ذلك النقد والتفسير، ولذلك نالهما من التشهير والنقد ما نجد مثالا عنه في رسالة التُّبَاهِي إلى ابن الخطيب، يقول التُّبَاهِي : «فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِنَ الْأَفْصَاحِ بِالطَّعْنِ فِي الشَّرِيعَةِ، وَرَمِي عُلَمَائُهَا بِالْمَنْقَصَةِ، عَلَى عَادَتِكُمْ وَعَادَةِ الْمُسْتَحِفِّ ابْنِ هَذَا شَيْخِكُمْ، مُتَكَبِّرِ عِلْمِ الْجَزَائِرِ، الْقَائِلِ بِعَدَمِ قُدْرَةِ الرَّبِّ عَلَى جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ»⁽³⁶⁾. وإذا كانت الأسباب السياسية وراء توجيه النقد إلى ابن الخطيب دون غيرها، فَلَمْ يُوجَّهْ ذلك إلى ابن هذيل، وهو الذي توفي قبل هذه الرسالة بوقت ليس بالقصير؟⁽³⁷⁾.

ومع ذلك فقد فنَّدَ لسان الدين بن الخطيب وعبد الرحمن بن خلدون نفساهما بعض آراء الفلاسفة في كتابيهما : «روضة التعريف» و«المقدمة»، حيث ردا ابن الخطيب على بعض آرائهم في مواضيع مختلفة من كتبه⁽³⁸⁾، وكذلك فعل ابن

(34) الاحاطة : 240/3.

(35) الاحاطة : 241/3. وقد غاب عن ذهن ابن الخطيب أن حصول الصورة لا يقتضي وجود الجوهر، ولو عاش عصرنا هذا ورأى التلفاز والهاتف المرئي لكان له قول آخر.

(36) الازهار : 219/1.

(37) توفي ابن هذيل سنة 753 هـ، وكتبت الرسالة بعد ذلك بعشرين سنة.

(38) انظر روضة التعريف : 280، ووصية ابن الخطيب الى أولاده وفيها يقول : «وإياكم والعلوم القديمة... فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكا ورأيا ركيكا ولا يثمر في العاجلة إلا اقتحام العيون =

خلدون الذي عقد فصلا في مقدمته لعرض أهم تلك الآراء، وبرهن على نقض ما يتعلق منها بالالهيات مركزا على وهمهم في القول بالاكتفاء بالعقل سبيلا إلى إدراك الوجود⁽³⁹⁾.

وفي مضمار نقد الفكر الصوفي تُمثّل شخصية أبي اسحاق الشاطبي أهم أنموذج لفاعليات الصراع في القرن الثامن الهجري ففي كتابه «الاعتصام» ردّ قوي على أصحاب البدع في الدين، وفيهم المبتدعة من الصوفيين، وفي الكتاب ذكرٌ للبدع ولشبه أولئك المبتدعة واستدلّاهم، وإيرادٌ لأحكام هذه البدع ومراتبها وسبب انفصال أصحابها عن جماعة المسلمين.

وهذا العالمٌ جدير بالتنويه في فصل الصراع، لأنه كان قويا أمام تيار التقليد المذهبي والصوفي المبتدع، وتحمل في سبيل موقفه المحن والغربة التي أشار إليها في كتابه الاعتصام، كقوله: «لَمَّا وَقَعَ عَلَيَّ مِنَ الْإِنْكَارِ مَا وَقَعَ، مَعَ مَا هَدَى اللَّهُ إِلَيْهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، لَمْ أَزَلْ أَتَّبِعُ الْبِدْعَ.. لَعَلِّي أُجْتَنِبَهَا فِيمَا اسْتَطَعْتُ⁽⁴⁰⁾» وهو رأي علمي ملتزم يكلف صاحبه نفسه قبل غيره الامساك عن البدع، وقال في موضع آخر: «قَامَتْ عَلَيَّ الْقِيَامَةُ وَتَوَاتَرَتْ عَلَيَّ الْمَلَامَةُ، وَفَوْقَ إِلَيَّ الْعِتَابُ سِيَاهُمُ، وَنُسِبْتُ إِلَيَّ الْبِدْعَةَ وَالضَّلَالَةَ، وَأُنْزِلْتُ مَنْزِلَةَ أَهْلِ الْغَبَاوَةِ وَالْجَهَالَةِ⁽⁴¹⁾». ومن أمثلة تصديده لفقراء الصوفية تلك الفتوى التي سئل فيها عن طائفة منهم يجتمعون في بعض الليالي ويأخذون في الذكر ثم الغناء والضرب بالأكف والشطّح... الخ⁽⁴²⁾. فقد أنكر ذلك وقال ببدعته، وكان ردّ أولئك الفقراء ومن

= وتطريف الظنون وتطويق الاحتقار وسمّة الصغار، ونحول الاقدار، والخسف بعد الابدار، وجادة الشريعة أعرق في الاعتدال، وأوفق من قطع العمر في الجدال، هذا ابن رشد قاضي المصر وفقهيه... عادت عليه بالسخرية الشنيعة». (النفح : 400/7) ولكنه استثنى من ذلك الرياضيات والطب والفلاحة (م. ن 401).

(39) انظر المقدمة : 1209 — 1213.

(40) الاعتصام للشاطبي : 13/1، ط. 1، المكتبة التجارية.

(41) المصدر نفسه : 11/1.

(42) الحديقة المنقولة النضرة في الفتاوي الصادرة عن علماء الحضرة نقلا عن الشاطبي في الافادات والانشادات : 176.

يلوذُ بهم معاداته ونسيته «إِلَى مُعَادَاةِ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ»، وقد أوضح خلفيات هذه العدواة فقال : «وَسَبَبُ ذَلِكَ أَنِّي عَادَيْتُ بَعْضَ الْفُقَرَاءِ الْمُتَبَدِّعِينَ الْمُخَالِفِينَ لِلْسُّنَةِ الْمُتَنَصِّبِينَ — بِرِغْمِهِمْ — لِهَدَايَةِ الْخَلْقِ وَتَكَلُّمْتُ لِلْجُمْهُورِ عَلَى جُمْلَةٍ مِنْ أَحْوَالِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ نَسَبُوا أَنْفُسَهُمْ إِلَى الصُّوفِيَّةِ وَلَمْ يَتَشَبَّهُوا⁽⁴³⁾». فكان ما تطوّر إليه الصراع من اتهامه بالرفض والتخلي عن طاعة السلاطين، وما عانى منه من الغربة والمحن⁽⁴⁴⁾ : [بسيط]

بَلَيْتُ يَا قَوْمَ وَالْبُلُوى مُنَوَّعَةً بِمَنْ أَدَارِيهِ حَتَّى كَادَ يُرْدِينِي
دَفْعُ الْمَضْرَةِ لَا جَلْبَ لِمَصْلَحَةٍ فَحَسْبِيَ اللَّهُ فِي عَقْلِي وَفِي دِينِي⁽⁴⁵⁾

ولكنه مع ذلك لم يتوان عن الفتوى بمحاربة المبتدعة لدرجة أفتى فيها بكفر وقتل بعضهم من غير استتابة لخروجه عن الشريعة⁽⁴⁶⁾. وكان البلفيقي وأثير الدين بن حيان ممن يرون رأيه في عدم الثقة بهؤلاء الذين يدعون الصلاح ويخطئون سبيله⁽⁴⁷⁾.

وكان العامة يوجهون الأسئلة إلى الفقهاء عن الحكم في سلوك هؤلاء الفقراء، ولكن هذه الأسئلة تتأكد عندما يتولون مهمة دينية عامة كالإمامة والخطابة، وتحتل الإجابة عن مثل هذه الأسئلة مواضع مختلفة من كتاب المعيار للونشريسي، يعود أهمها إلى فتاوى صادرة عن علماء القرن الثامن الهجري⁽⁴⁸⁾.

وقد حاول الصوفي الفقيه ابن عباد الرندي أن يكون في موضع الاعتدال بين الفقهاء الرافضين للبدع الصوفية وأولئك المبتدعة، فهو ينتقد التقليد ومن يمثله ولذلك يخص بالنقد الفقيه «الْعَبِّي الَّذِي إِذَا قَرَعَ سَمْعُهُ شَيْءٌ مِنْ عُلُومِ التَّحْقِيقِ

(43) الاعتصام : 12/1.

(44) الاعتصام : 7/1 — 9، وفتاوى الشاطبي : 189، 193، 197.

(45) نيل الابتهاج : 49.

(46) المعيار للونشريسي : 511/2، 513.

(47) سيأتي رأي البلفيقي، أما أبو حيان فانظر في شأنه النفح : 542/2.

(48) انظر المعيار : 133/1 و 35/11 و 37 و 105. وانظر أبحاث أندلسية للدكتور الوراكي :

يَلْوِي خَدَّهُ وَيُقَطِّبُ وَجْهَهُ قَائِلًا : لَوْلَا كَانَ هَذَا حَقًّا لَتَصَّ عَلَيْهِ فَلَانٌ وَلَتَدَاوَلَتْهُ الْأَرْمَانُ⁽⁵⁰⁾» كما ينتقد المتصوّف الجاهل الذي «إِذَا ذُكِرَتْ عِنْدَهُ مَسْأَلَةٌ مِنْ مَسَائِلِ الْأَحْكَامِ وَمَعَالِمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ يَتَنَكَّرُ لِجَلِيسِهِ وَيَعْتَرُّ بِتَزْوِيرِهِ وَتَلْبِيسِهِ، وَيَقُولُ لِشِدَّةِ جَهَالَتِهِ، هَذِهِ ظَوَاهِرُ وَرُسُومٍ وَمُخَاطَبَاتٍ لِلْعُمُومِ»⁽⁵¹⁾.

والذي يبدو لي أن ابن عباد مائل للصوفية ضد أولئك الفقهاء، وما ذكره من نقده لهذا المتصوف لا يخالفه فيه معظم المتصوفة، لأن حالة المُتَنَقِّدِ في مثاله لا تحسب إلا على فئة من الغلاة المرفوضين وليس الجاهل كما يصف الرندي أئمة ذمهم ؛ أما حجة الفقيه الذي ينعت الرندي بالغباء فهي قد صدرت عن كثير من العلماء، فما لانس في من الشرع ولم تتداوله الأزمان من أمور الشريعة يعد بدعة في نظر الشاطبي ومن يمثلهم من الفقهاء، ومثل هؤلاء لا يُوصفون بالغباء وإلا من متحامل، وبذلك يظهر ابن عباد طرفا آخر من أطراف الصراع، ولهذا فمن المرجح أن يكون معنياً بقول الشاطبي : «وَأُنْزِلَتْ مَنَزَلَةُ أَهْلِ الْغَبَاوَةِ وَالْجَهَالَةِ»⁽⁵²⁾.

وهناك صراع آخر بين أهل الديانات والمذاهب⁽⁵³⁾، سبقت الإشارة إلى بعض عناصره، ومن دلائل وجوده تلك الآثار التاريخية والعلمية التي عبرت عنه، وقد سبق الحديث عن الجانب الحربي للصراع، أما الجانب الفكري فمن أمثله كتاب بعنوان «قَمْعُ الْيَهُودِ عَنْ تَعْدِي الْحُدُودِ»، قال ابن الخطيب إن صاحبه محمد

(49) انظر ترجمته في الكتيبة : 40، والنفع : 341/5 و 472، ونيل الابتهاج : 472، وجذوة الاقتباس : 315/1، وأنس الفقير : 19، وشجرة النور الزكية : 238، وهو صاحب الرسائل الكبرى، ط. فاس 1320 هـ والصغرى، ط. بيروت 1957 م.

(50) الرسالة الثانية : 44.

(51) المصدر نفسه : 44.

(52) الاعتصام : 11/1.

(53) يتبادر إلى الذهن ما كان في تاريخ الأندلس الماضي من صور لهذا الصراع، ومنه أمثلة في الجانب الفكري ردُّ الباجي على بعض الرهبان. (انظر مجلة الأندلس) ورد ابن حزم على ابن النفرة (الذخيرة : 766/1)، ورد ابن سبعين على أسئلة الامبراطور فردريك الثاني ملك النورماندين (الكلام على المسائل الصقلية، نشر شرف الدين بلتاقيا، بيروت 1941).

بن علي الشقوري «أَحْسَنَ فِيهِ مَا شَاءَ»⁽⁵⁴⁾.

واليهود غير مطالبين بالحدود الشرعية الاسلامية، فليست المرادة في العنوان، وإنما المراد — على ما يبدو — هو حدود اللياقة والأدب فيما يصدر عنهم تجاه المسلمين وربما كان المقصود هو تلك الحدود التي وضعها الفقهاء لأهل الذمة.

وغير بعيد من هذه الفترة كان عالم أندلسي يدعى محمد الأنصاري⁽⁵⁵⁾ ينتقل بين مجالس المناظرات في المدن الاسبانية، يحاور القسس والرهبان والوعاظ النصارى ثم يجمع مناظراته في باب من مؤلفه «رِسَالَةُ السَّائِلِ وَالْمُجِيبِ وَرَوْضَةُ نَزْهَةِ الْأَدِيبِ»⁽⁵⁶⁾. وقد أشار الأنصاري في مستهل ذلك الباب إلى دواعي تأليفه، وظروف المناظرات، وتلبس النصارى ومكابرتهم وخلطهم المعقول بالمنقول واعتمادهم على بيان نصوصهم المحرفة التي ركز على دحضها⁽⁵⁷⁾.

وفي المقابل كان للنصارى واليهود محاولات في هذا الصراع، فقد ألف قبيل القرن الثامن كتاب بعنوان «خَنْجَرُ الْإِيمَانِ ضِدَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ» للراهب الاسباني ديموندو مارتين⁽⁵⁸⁾، وشهد القرن التاسع الهجري ترجمة للقرآن، ورسالة في الرد عليه لخوان دي شقوبية⁽⁵⁹⁾، وهو ما يؤكد أن القرن الثامن كان محفوفًا

(54) الاحاطة : 179/3.

(55) لم أعثر على ترجمته، غير أن رسالته مقدمة إلى الحاجب أبي زكرياء يحيى بن زيان، قال الأستاذ المنوني : «والظاهر أنه يقصد به أبا زكرياء يحيى بن عمر بن زيان.. وقد كانت وفاة هذا الوزير عام 852» (ورقات عن الحضارة المغربية : 230).

(56) من هذه الرسالة نسختان مخطوطتان بالخزانة العامة، أولاهما ضمن مجموع رقم : 178/ج، ص 227 — 321 والأخرى رقم : 1138/د. وينقص هذه الأخيرة ما يتعلق بتلك المناظرات. وأشار الأستاذ المنوني إلى نسخة خاصة في (ورقات عن الحضارة المغربية : 222).

(57) على أن ظاهرة الصراع الفكري بين أهل الديانات شملت نواحي أخرى من الغرب الاسلامي، ومن آثارها الباقية من نتاج القرن الثامن مخطوطة «السيف الممدود في الرد على أخبار اليهود» لعبد الحق الاسلامي السبتي (خ. ع، مجموع رقم : 3395/د، ص 360 — 381) وكان فراغه من تأليفها سنة ست وتسعين وسبعمائة هـ.

(58) ألف سنة 1278 م (انظر الدراسات العربية في اسبانيا، ترجمة الدكتور الطاهر مكّي (مجلة الثقافة العربية، طرابلس، ليبيا نوفمبر 1974، ص 38).

(59) المصدر نفسه : ص 38).

بمظاهر هذا الصراع قبله وبعده وأثناءه، وسينعكس ذلك على الشعر وهو المقصود من هذه الدراسة.

ومن الآثار الدالة على الصراع بين أهل العقائد والنزعات المختلفة ما ألفه لسان الدين بن الخطيب في «الرَّدَّ على أصل الإباحة»⁽⁶⁰⁾، ويعد كتابه المشهور «رَوْضَةُ التَّعْرِيفِ بِالْحُبِّ الشَّرِيفِ»⁽⁶¹⁾ أحد المصادر التي تناولت عرضاً على بعض الآراء والمذاهب الفكرية المعروفة في ذلك العصر، كأراء الفلاسفة والملاحدة والشوذية⁽⁶²⁾ وأهل الإباحة⁽⁶³⁾ وغيرهم.

ويتصل بالتشيع للمذاهب والعقائد المختلفة ما يمكن أن نسميه بالانتصار للمذهب الفقهي، وهذا قليل في الأندلس لأن المذهب المالكي هو السائد بينهم، فإذا ارتحل الأندلسي إلى المشرق وجد مذاهب أخرى وأتباعاً لها لا يتفقون مع مذهبه، ومن هنا كان هذا النوع من الصراع خارج الأندلس، وأهم أثر ينتصر لمذهب الامام مالك ألفه ابن الراعي⁽⁶⁴⁾ المولود في أواخر القرن الثامن (782 هجرية) وعنوانه «اِتِّصَارُ الْفَقِيرِ السَّالِكِ لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ»⁽⁶⁵⁾.

ونشير أخيراً إلى الخلافات بين المتخصصين من العلماء في مختلف الفروع، وقد حدث بينهم ما يقع بين المتعاصرين عادة من التحاسد والمناظرات والتعصب، ونذكر في هذا الصدد أن محمد بن عبد الرحمن بن الفخار⁽⁶⁶⁾ ألف كتاباً في الرد

(60) الاحاطة : 460/4، والنفع : 100/7.

(61) حققه الدكتور محمد الكتاني، ونشر في طبعته الأولى، بيروت سنة 1970.

(62) الشوذية نسبة الى أبي عبد الله الشوذى (ق. 7) وأتباعه القائلين بالوحدة المطلقة (انظر روضة التعريف : 604/2).

(63) انظر روضة التعريف : 222/1.

(64) هو محمد بن محمد بن محمد بن اسماعيل الغرناطي المعروف بابن الراعي، فقيه نحوي أخذ العلم ببلده ثم ارتحل الى القاهرة. (ترجمته في الضوء اللامع : 302/9، ودرة الرجال : 290/2، وبغية الوعاة : 100، ونيل الابتهاج : 530).

(65) انظر النفع : 695/2 وقد طبع الكتاب بدار الغرب الاسلامي.

(66) هو أبو بكر بن الفخار الجذامي (ت 723 هـ) درس الفقه والعربية في مدن مختلفة منها سبتة وشريش (ترجمته في الاحاطة : 91/3 — 95).

على بعضهم عنوانه : «الْفَيْصَلُ الْمُنتَضَى الْمَهْزُوزُ فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ صِيَامَ
النَّبِيِّز»⁽⁶⁷⁾.

وقد وقع بين ابن صفوان وأبي البركات البلفيقي خلاف أدى إلى أن يؤلف
الأول رسالة في الرد على الثاني، فانتصر لأبي البركات بعض طلبته بكتاب سَمَاءُ
«شَوَاطِئُ مَنْ نَارٍ وَنُحَاسٍ يُرْسَلُ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْرِفْ قَدْرَهُ وَقَدَّرَ غَيْرِهِ مِنَ النَّاسِ»،
قال المقرئ : «وَهُوَ قَدَّرَ رِسَالَةَ الشَّيْخِ أَوْ أَطْوَلَ، وَالْفَيَّ عَلَى ظَهْرِهِ بِحَطِّ الشَّيْخِ
أَبِي الْبَرَكَاتِ مَا صَوَّرَتْهُ :

قَدْ شَبَعَ الْكَلْبُ كَمَا يَنْبَغِي مِنْ حَجَرٍ صَلْدٍ وَمِنْ مَقَرَعٍ
فَإِنْ يَعُدُّ مِنْ بَعْدِ ذَا لِلَّذِي قَدْ كَانَ مِنْهُ فَهُوَ مِمَّنْ نَعِي⁽⁶⁸⁾

وحدث مثل ذلك بين أبي جعفر بن الطباع⁽⁶⁹⁾ وابن الزبير⁽⁷⁰⁾ أستاذ أبي
حيان الغرناطي، فألف أبو حيان كتابا في الانتصار لأستاذه سَمَاءُ «الْأَلَمَاعِ فِي
إِفْسَادِ إِجَارَةِ ابْنِ الطَّبَّاعِ»⁽⁷¹⁾، وقد رفع أبو جعفر «أَمْرَهُ إِلَى السُّلْطَانِ فَاِمْتَعَضَ
مِنْهُ وَنَقَذَ الْأَمْرَ بِتَنْكِيلِهِ»⁽⁷²⁾ فكان ذلك من أسباب هجرته إلى المشرق⁽⁷³⁾، ولعله
كان وراء قوله : [بسيط]

مَا لِلْبَرَاغَةِ لَا رِيْعَتْ بِحَادِثَةٍ اسْتُعْجِمَتْ وَلِجَبْرِ الْآنَ قَدْ حُبِسَا⁽⁷⁴⁾
فَصَفْحَةُ الطُّرْسِ مِنْ دُرِّي مُعْطَلَةٌ وَرَسْمُ جُودِي إِذْ أَقْلَلْتُ قَدْ دَرَسَا

(67) الاحاطة : 94/3 .

(68) النفح : 478/5 .

(69) هو أبو جعفر أحمد بن الطباع الغرناطي خطيب حافظ تصدر لتدريس القراءات. (النفح :
540/2).

(70) هو أحمد بن ابراهيم بن الزبير التفقي صاحب صلة الصلة.

(71) الاحاطة : 46/3، والنفح : 583/2 .

(72) الاحاطة : 46/3 — 47 .

(73) الاحاطة : 47/3 .

(74) الديوان، مخطوطة وزان ص 79، وفي الديوان المطبوع، ص 237 : «جمسا بدل حبسا،
والجمس : الجمود».

وَقَدْ ذَوْتُ زَهْرَاتُ الشَّعْرِ وَآسَفَا لَمَّا غَدَا مَاءُ فِكْرِي غَائِرًا يَبْسَا
كَأَنِّي لَمْ أُعَمَّرْ مُتَّسِدَى أَدَبٍ وَلَمْ أُجَلِّ لِلصَّبَا فِي حَلْبَةٍ قَرَسَا
سَدَدْتُ بَابَ الْقِرَا عَنْ كُلِّ مُتَمَسِّسٍ إِنْ كُنْتُ أُسْكُنُ بَعْدَ الْعَامِ أُنْدَلُسَا

وفي البيت الأخير إشارة إلى عزمه على الرحيل عن الأندلس تؤكد ارتباط النص
بتنكيل السلطان، كما أن الإشارة التالية تزيد ذلك توضيحاً : [بسيط]

وَرُبُّ ذِي حَنْقٍ تَغْلِي مَرَاجِلُهُ نَارًا فَيُشْعِلُ مِنْ فِيهِ لَنَا قَبَسَا
رَأَى سُمُوي وَمَا أُوتِيَتْ مِنْ شَرَفٍ قَرَامَ هَتَكَ حِمَى مَا زَالَ مُحْتَرَسَا

وجرت بين الشاطبي وبعض معاصريه من العلماء مناظرات ومعارضات علمية
يمكن أن يدخل بعضها في حيز الخلاف، وقد أثبت لهم صحة ما ذهب إليه، وإذا
كان مثل هذا الخلاف لا يرقى إلى مستوى الصراع، فإن له دلالاته على الحركة
الفكرية وطبيعتها الحادة في المدافعة وحب الانتصار، يقول أحمد بابا : «وَجَرَى
لَهُ مَعَهُمْ أَبْحَاثٌ وَمَرَاجَعَاتٌ أُجِلَّتْ عَنْ ظُهُورِهِ فِيهَا وَقُورٌ عَارِضَتِهِ وَإِمَامَتِهِ»⁽⁷⁵⁾.
وقد كان من هؤلاء أبو الحسن الثباهي الذي ألف بحثاً «في مسألة الدُّعَاءِ بَعْدَ
الصَّلَاةِ رَامَ فِيهَا الرَّدَّ عَلَى الشَّيْخِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ الشَّاطِبِيِّ»⁽⁷⁶⁾. ومنهم أبو
سعيد بن لب⁽⁷⁷⁾ الذي تصدى له أبو يحيى محمد بن عاصم⁽⁷⁸⁾ مناصراً لشيخه
الشاطبي، فألف كتاباً في الرد عليه، قال في «النيل» إنه جزء كبير⁽⁷⁹⁾.

المبحث الثاني : انعكاس الصراع على الشعر

أما وقد ثبت وجود ظاهرة الصراع الفكري بما لا يدع مجالاً للشك فإن

(75) نيل الابتهاج : 49. وقال في موضع آخر : «وقع له في ذلك أمور مع جماعة من شيوخه
وغيرهم» : 48.

(76) أزهار الرياض : 7/2.

(77) انظر عن هذه المناظرات : الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي، ط. 1، 248/2.

(78) توفي محمد بن عاصم 813 هـ، وترجمته في نيل الابتهاج : 483.

(79) نيل الابتهاج : 434.

انعكاسها على الشعر ثابت أيضا على الرغم من أن الشعر ليس من مظان القضايا الفكرية. ولا يراه أصحابها صالحا للاحتجاج العقلي، من ذلك أن أبا إسحاق الشاطبي علق على من احتج ببيت شعري في قضية فقهية بقوله : «إِنَّ الْحِكَايَةَ شِعْرِيَّةٌ لَا فِقْهِيَّةٌ»، والاحتجاجُ بِهَا إِلَى اللَّعِبِ أَقْرَبُ مِنْهُ إِلَى الْجَدِّ»⁽⁸⁰⁾ ولكن الذي نرمي إليه من هذا المبحث هو تسجيل ظاهرة انعكاس الصراع الفكري على الشعر لا درس المسائل الفكرية في النصوص الشعرية. ومع ذلك فإن الشعر لا يعدم وجود بعض المشاركة في الفكر ذاته، ولا تقل قوة الحجة في بعض نصوصه عن النثر، وقد أشار الشاطبي نفسه إلى صلة بعض القطع بالأدلة القرآنية المحكمة حول أحد الموضوعات⁽⁸¹⁾.

وفي كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» لابن الخطيب حديث عن أهم الاتجاهات الفكرية المعروفة حتى القرن الثامن الهجري كالفلسفة، والتصوف بأنواعه⁽⁸²⁾، وقد وجد الكاتب في رابطة الحب خيطا يؤلف بينها فبر عن ذلك شعرا⁽⁸³⁾، ففي الشعر عبر عن ذلك بقوله : [كامل]

وَالْحُبُّ أَقْحَمَهُمْ عَلَى الْأَهْوَالِ	وَالْحُبُّ حَرَّكَهُمْ لِكُلِّ جَدَالِ
عَنْ نَيْلِ مَا رَامُوهُ كُلِّ ضَلَالِ	وَالْحُبُّ قَاطَعَ بَيْنَهُمْ وَأَصْلَهُمْ
بِالْقِيلِ أَضْرَمَ نَارَهَا وَالْقَالَ ⁽⁸⁴⁾	وَالْحُبُّ أَنْشَأَ بَيْنَهُمْ عَصَبِيَّةً

هذه العصبية هي وقود الصراع بين تلك الاتجاهات التي يرى ابن الخطيب أن اختلافها عائد إلى مشيئة الله والحظوظ التي قسمها بين البشر :

سُبْحَانَ مَنْ قَسَمَ الْحُظُوظَ	ظَ فَلَا عِتَابَ وَلَا مَلَأَمَةَ
أَعْمَى وَأَعْمَشُ ثُمَّ ذُو بَـ	حَصْرٍ وَزَرْقَاءُ الْيَمَامَةِ
لَوْلَا اسْتِقَامَةُ مَنْ هَذَا	هُ لَمَا تَبَيَّنَا الْعَلَامَةَ

(80) مقدمة الافادات والانشادات : 44.

(81) نفس المصدر : 172 — 175.

(82) روضة التعريف : 630/2 — 631.

(83) المصدر نفسه : 630/2.

(84) المصدر نفسه : 549/2.

وَمُجَاوِرِ الْعَرْرِ الْمُخِيِّ — فِي قَدِ اسْتَحَقَّ بِهِ السَّلَامَةُ⁽⁸⁵⁾

وإذا كانت الحظوظ مختلفة فالمناهج متتابعة أيضا بين «خَائِطِ خَبْطَ عَشَوَاءَ، وَهَوَاٍ فِي مَسْقِطِ أَهْوَاءِ...»⁽⁸⁶⁾، إلى آخر هذه السبل والغايات التي شهدت أصناف المحبين على اختلاف طرقهم وبراكينهم. وقد أراد ابن الخطيب أن يعبر عن هذا التباين بالشعر بعد أن أودعه النثر فقال : [كامل]

نَهَضُوا وَقَدْ جَنَّ الدُّجَى وَتَحَالَفَتْ سُبُلُ الرَّدَى فُمُسَدَّدُونَ وَضُلَّلُ
سَلْنِي عَنِ الْمُتَبِّتِ حِينَ تَقَطَّعَتْ أَسْبَابُهُمْ تِيهًا وَلَا مَنْ يَسْأَلُ
قَوْمٌ سَطَّتْ بِهِمُ السَّبَاغُ وَفِرْقَةٌ عَطِشُوا، وَأَيْنَ مِنَ الظَّمَاءِ الْمَنَهْلُ؟
لَفَحَ الْهَجِيرُ وَجُوهُهُمْ بِسَعِيرِهِ فَتَهَاوُوا بِلَالَةٍ وَتَعَلَّلُوا
وَجَمَاعَةٌ رَكَبُوا الْمَفَازَةَ رُبَّمَا عَثَرُوا عَلَى أَثَرِ فَشَطِّ الْمَنْزِلِ
وَرَكَائِبُ جَعَلُوا الدَّلِيلَ أَمَامَهُمْ وَسَرَوْا فَفَازُوا بِالَّذِي قَدْ أَمَّلُوا
يَا رَحْمَةً لِلْعَاشِقِينَ تَفَحَّمُوا خَطَرَ السَّرَى وَعَلَى الشَّدَائِدِ عَوَّلُوا⁽⁸⁷⁾

وستجري دراسة صور الصراع الفكري بين هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة في ثلاثة مباحث رئيسية هي مبحث الصراع بين التفكير العلمي والبدع والخرافات، ومبحث الصراع مع الفلاسفة، ومبحث صراع أصحاب التخصصات العلمية.

أولا : بين التفكير العلمي والبدع والخرافات⁽⁸⁸⁾ :

مثل جانب العلماء في هذا الصِّراع غالبا أعلام الفقهاء الراضين للبدع والأباطيل، ومثل جانب المبتدعة بعضُ الفقهاء والقائلين بوحدة الوجود من المتصوفة، وبعضُ الممرورين والواهمين من الناس الذين يروجون لمعتقدات ومزاعم لا صلة لها بالواقع، وبعضُ المتهردين الذين يتظاهرون رياءً وسمعة.

(85) المصدر نفسه : 552/2 — 553.

(86) المصدر نفسه : 632/2.

(87) روضة التعريف : 633/2.

(88) الخرافة الحديث المستملح المكذوب، ويشمل هنا بعض الأوهام السائدة في المجتمع.

وقد كانت تصدر عن هؤلاء وأولئك أقوال وأفعال تستنهض همم العلماء لمقاومتها ودحضها، ويكون بعض ردودهم شعرا، ومن ذلك قول أبي البركات البليقي مستخفا بمن زعم أن الجبال مسكونة بالأبدال⁽⁸⁹⁾ : [خفيف]

وَادْعُوا أَنْ كُلُّ مَنْ سَاحَ فِيهَا فَسَيَلْقَاهُمْ عَلَى كُلِّ حَالٍ
فَاخْتَرَفْنَا تِلْكَ الْجِبَالِ مِرَاراً بَيْنَعَالٍ طَوَّراً وَدُونَ نَعَالٍ
مَا رَأَيْنَا فِيهَا سِوَى الْأَفَاعِي وَشَبَا عَقَرَبٍ كَمَثَلِ النَّبَالِ
خَلَّ عَنْكَ الْمُحَالُ يَا مَنْ تَعْنَى لَيْسَ تَلْقَى الرَّجَالَ غَيْرَ الرَّجَالِ⁽⁹⁰⁾

ومن المزامع التي فندها البليقي ما يقال « من تَحَيَّلَ الجِنِّ في الأَرْحَاءِ وَالْحَمَامَاتِ »⁽⁹¹⁾، وفي الرد على ذلك يقول : [كامل]

زَعَمَ الَّذِينَ عَقُولُهُمْ «مِقْدَارُهَا» إِنْ عُرِضَتْ لِلْبَيْعِ غَيْرُ ثَمِينٍ
أَنْ الرَّحَا مَعْمُورَةٌ بِالْجِنِّ وَالْحَمَمِ حَامٍ عِنْدَهُمْ [] بَيِّقِينَ
إِنْ كَانَ مَا قَالُوهُ حَقًّا فَاحْضَرُوا لِلْحَرْبِ هَذَا الْيَوْمَ مِنْ صَفِينٍ
فَلَيْتُنَّ حَضَرْتُمْ فَأَعْلَمُوا بِحَقِيقَةِ أَنِّي مُصَارِعُ قَيْسِ الْمَجْنُونِ⁽⁹²⁾

وهو في إبطال هذا الزعم وسابقه يعتمد على تجربته الشخصية، حيث إنه قال ما قاله وهو «مُنْزَوٍ فِي غَارٍ يَبْعُضُ جِبَالِ الْمَرِيَّةِ»⁽⁹³⁾ أو بابت «بِحَمَامِ الْحَنْدَقِ... مُنْفَرِداً» مستشعرا القوة في نفسه، برغم حُلُكَةِ الليل وما يروّجه الناس من أوهام⁽⁹⁴⁾.

ونحن نقدر قيمة العمل الذي قام به أبو البركات في إبطال هذه المزامع عندما نعرف أنها تصدر حتى عن بعض الخاصة، فقد جاء في رُقية مشهورة للتباهي قوله : [طويل]

(89) الأبدال : لقب يطلقه المتصوفة على رجال الطبقة من مراتب السلوك عندهم.

(90) الاصابة : 165/2.

(91) الاحاطة : 161/2.

(92) نفسه : 161/2 — 162.

(93) نفسه : 165.

(94) نفسه : 161.

أَعُوذُ مَنْ يُمَسِّي عَلَيْهِ مُعَلَّقاً
 مِنَ الْجِنِّ وَالْعُمَارِ أَوْ أُمِّ مَلَدَمٍ
 وَمِنْ أُمِّ صَيَّانٍ وَسِخْرِ وَبَعْضَةٍ
 وَمِنْ سَاكِنِ الْحَمَامِ وَالْفَرَنِ وَالرَّحَى
 وَمِنْ غَوْلَةٍ فِي الْفَقْرِ أَوْ صَوْتِ هَاتِفٍ
 بِهِرْشًا هَيَا هَرَشًا هَيَا وَشَرًّا هَيَا
 فَخُذْهُ عَلَى طَهْرٍ وَلَا تَدْخُلْ بِهِ
 وَنَحْهِ إِنْ جَامَعْتَ زَوْجَكَ يَا أُخِي
 وَنَشَّرْ بِهِ وَاشْتَرَبْ لِكُلِّ إِذَابَةٍ
 وَقُلْ رَحِمَ اللَّهُ الْفَقِيهَ فِدَكَرُهُ

جِجَابِي بِطَةَ أَوْ بِيَّاسِينَ وَالْحُمْسِ
 وَتِلْكَ هِيَ الْحُمَّى، وَوَسْوَسَةُ النَّفْسِ
 وَمِنْ رَبِطِ ذِي عَرَسٍ تَكَلَّفَ فِي عَرَسٍ
 وَمِنْ سَاكِنِ قَبْرِ الْقَتِيلِ مِنَ الْإِنْسِ
 وَمِنْ وَجَعٍ فِي الرَّأْسِ يَخْرُجُ عَنْ جِسِّ
 وَبِاسْمِ عَظِيمٍ جَاءَ فِي آيَةِ الْكُرْسِيِّ
 خَلَاءَكَ، وَاسْمُ اللَّهِ نَزَّهُ عَنِ الرَّجْسِ
 إِلَى أَنْ تُجِيدَ الطُّهْرَ مِنْ ذَلِكَ اللَّمَسِ
 تَرَى النِّفْعَ حَقًّا حِينَ تُصْبِحُ أَوْ تُمَسِّي
 بِخَيْرٍ لَهُ خَيْرٌ مِنْ أَجْرَةِ ذِي الطَّرْسِ⁽⁹⁵⁾

وقد كانت هذه الرقية مثارا لسخرية ابن الخطيب من عقلية النباهي، ودليلاً على وجود عقليتين في المجتمع الغرناطي، عقلية علمية وأخرى خرافية، وليس موضع سخرية ابن الخطيب هو أصل الرقية كما يتهمه النباهي «رَأَيْتُكُمْ تُكْثِرُونَ فِي مُحَاطَبَتِكُمْ مِنْ لَفِظِ الرُّقِيَةِ فِي مَعْرِضِ الْإِنْكَارِ لَوْجُودِ نَفْعِهَا، وَالرَّمْيِ بِالْمِنْقَصَةِ وَالْحُمُقِ لِمُسْتَعْمِلِهَا»⁽⁹⁶⁾. ولكن موضع ذلك هو هذه الأوهام التي دحضها أبو البركات بنومه في الجبال وبيت الرحي منفردا، وهو ما يؤكد طبيعة التحدي بين العقليتين.

ونعزز ذلك بمثالين آخرين أحدهما لابن الخطيب في مواجهة من أسماهم بالمرورين: «وَقُلْتُ وَقَدْ أَرْجَفَ قَوْمٌ مِنَ الْمَمْرُورِينَ بِظُهُورِ الْخَاتَمِ: [طويل] وَقَالُوا ظَفَرْنَا فِي الزَّمَانِ بِخَاتَمٍ قَدْ اجْتَمَعَتْ أَوْصَافُهُ الْغُرِّ فِي شَخْصٍ فَقُلْتُ لَهُمْ إِنْ صَحَّ مَا قَدْ ذَكَرْتُمْ فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْتَاجَ فِيهِ إِلَى فَصٍّ⁽⁹⁷⁾ وهي سخرية يُورِّي فيها بكتابي ابن عربي «فصوص الحكم» و «خاتم الأولياء».

(95) الكنية الكامنة : 149 — 150.

(96) الأزهار : 218/1.

(97) ديوان ابن الخطيب : 635/2.

أما المثال الثاني فقد جاء على لسان أبي بكر بن منظور ينتقد فيه ما اعتاده بعض الناس في عصره من التفاؤل والتشاؤم مما لا يقبله التفكير المنطقي : [بسيط] مَا لِلْعُطَّاسِ وَلَا لِلْفَالِ مِنْ أَثَرٍ فَتَنَى فَدَيْتَكَ بِالرَّحْمَنِ وَاصْطَبِرْ وَسَلِّمْ الْأَمْرَ فَلَا أَحْكَامَ مَاضِيَةً تَجْرِي عَلَى السَّنَنِ الْمَرْبُوطِ بِالْقَدَرِ (98)

وكان الزهد وشطح الصوفية مثار جدل بين منتقديه والمحرضين عليه، والتهمة عند المنتقدين هي أن ذلك الصنيع من قبيل التكلف والرياء وليس صادرا عن إيمان وحسن اعتقاد، كما أنه بدعة لا أصل لها من قرآن أو سنة نبوية، يقول أبو عبد الله بن جزي إن الفقراء إنما يضعون أثواب الصوف بسبب الحاجة لا بسبب التقوى التي يتظاهرون بها : [خفيف]

لَا يَغُرُّكُمْ خُشُوعُ فَقِيرٍ رَاحَ فِي ثَوْبِ صُوفِهِ الْمَرْقُوعِ
هُوَ لَوْ أَدْرَكَ الْحَرِيرِي يَوْمًا مَا أَعَارَ الْفِتَاءَةَ لِلْخُشُوعِ (99)

وشاركه في حملته هذه على الزهاد الأديب أبو البركات البلقيني الذي كان — برغم اعتداله — أكثر قسوة في نصه التالي من سابقه : [بسيط]

لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الزُّهَادِ إِنَّهُمْ
لَمْ يَتْرَكُوا عَرَضَ الدُّنْيَا لِفَضْلِهِمْ
بَلْ أَثْقَلَتْهُمْ تَكَالِيفُ الْحَيَاةِ فَلَمْ
يُصَابِرُواهَا فَمَلُّوا ثِقَلِ حَمَلِهِمْ
وَعَظَّمِ النَّاسُ مِنْهُمْ تَرْكَهَا فَعَدُوا
مِنْ غِبْطَةِ التَّرْكِ فِي حِرْصٍ لِأَجْلِهِمْ
نَعَمْ أَسَلَّمُ أَنَّ الْقَوْمَ إِذْ زَهَدُوا
زَادُوا عَلَى النَّاسِ طَرًّا فَضْلَ تَرْكِهِمْ (100)

(98) الكتيبة الكامنة : 119، والمراقبة العليا : 155.

(99) نثر فرائد الجمان : 302.

(100) في الاحاطة المطبوعة : زادا زاء على الناس طرا فضل تركهم. وهو مكسور الوزن (تحقيق محمد عبد الله عنان : 163/2).

مِنْ حَيْثُ قَدْ أُحْزِرُوا التَّرْجِيحَ دُنْهُمْ
لَأَشْيَاءَ أُبَيِّنَ مِنْ تَرْجِيحِ فَضْلِهِمْ
فَالْمَالُ وَالْجُودُ وَالرَّاحَاتُ غَايَةُ مَا
يَحْكِي لَنَا الزُّهْدُ فِي ذَا عَنْ أَجْلِهِمْ⁽¹⁰¹⁾

وقد وصف ابن الخطيب هذا النص بأنه من «التَّرَعَاتِ الشَّدَاذَةِ الْأَغْرَاضِ»⁽¹⁰²⁾، والحق أن التعميم في النصين من المآخذ عليهما، فليس كل الزهاد مدفوعين بهذه الدوافع الدنيوية.. وقد وجد مثل هذا التهمك من يدفع من شعراء المائة الثامنة، وفي ذلك يقول أحمد التُّجَيْبِيُّ الرُّنْدِيُّ : [طويل]

[يُزْهَدُنِي فِي الصُّوفِ مَنْ لَيْسَ مِثْلُهُ شُكُوراً وَلَا صَبْرٌ لَهُ فِي الشَّدَائِدِ]
وَيَفْرَحُ بِالذُّنْيَا بِخَيْلٍ مُرَائِي وَيَزْعُمُ أَنَّ الْمَجْدَ مَالُ الْمُعَانِدِ
فَاقْصِيهِ⁽¹⁰³⁾ تَحْظُ بِالسَّعَادَةِ إِنَّهَا لَفِي جَنَّةٍ بَعْدَ الْوَفَاءِ لِمَاجِدِ
وَمَا الْمَجْدُ إِلَّا عِفَّةٌ وَسَرَاوَةٌ تَوُولُ إِلَى التَّقْوَى وَلَكِنْ لِرَازِهِدِ⁽¹⁰⁴⁾

ويتجاوز ردُّ المتصوفة والزهاد على أولئك الذين يخلطون الجد بالهزل كأبي البركات في نصه السابق، إلى العلماء الذين ينكرون ما يصدر عن المتصوفة من أحوال وألفاظ. يقول عبد الله بن عبد العظيم في الخصوص : [طويل]

وَنَحْنُ أَتَاسٌ لَيْسَ يُنْكِرُ أَمْرَنَا عَرَفْنَا وَعَرَفْنَا الْمَعَارِفَ وَالْعُرُفَا
فَمَا بَالُهُمْ سُكْرُ الْمَحَبَّةِ أَنْكَرُوا وَمَا شَرَبُوا مِنْ خَمَرٍ رَضَوْنَهَا صِرَفَا
يُرِيدُونَ إِذْرَاكَ الْمَعَالِي حَقِيقَةً وَهَلْ يَجِدُ التَّحْقِيقَ مَنْ لَمْ يَجِدْ وَصَفَا
وَمَا الْحَقُّ إِلَّا ظَاهِرٌ فِي وُجُوهِهِ وَأَسْرَارُهُ فِي شَرْحِ آيَاتِهِ⁽¹⁰⁵⁾ ثُلَعَى

(101) الاحاطة : 163/2.

(102) المصدر نفسه : 163/2.

(103) فاقصيه : صوابها : فاقصه، وأثبت الياء لأجل الوزن.

(104) مذكرات ابن الحاج بتحقيق برميير، ص 35 وتصحيح البيت الأول يعتمد على قراءة الأصل ص 83 ويُخالف قراءة المحقق.

(105) نصوص جديدة من الاحاطة : 142 — 143.

وعلى هذه الشاكلة نجد أبا الحسن بن الجياب يأخذ على بعضهم تكذيبه بكرامات الأولياء، فيصفه بما يشينه من القدح والذم، وهو أسلوب نادر في شعر ابن الجياب الذي يكاد ينعدم فيه غرض الهجاء : [طويل]

عَيْيُ إِذَا فَاءَ الْبَلِغُ بِحِكْمَةٍ
تَحْلِي إِذَا مَا يُعْمَرُ الْوَقْتُ بِالذِّكْرِ
فَإِنْ ذُكِرَتْ لِلأُولِيَاءِ كَرَامَةٌ
تَحْصَنَ بِالتَّكْذِيبِ فِي مَرْقَبٍ وَغَيْرِ
فَذَلِكَ مَحْجُوبٌ [كَذَا] (106) يُعْرُورِهِ
فَاعْجَبَ بِمَحْجُوبِ الْبَصِيرَةِ مُعْتَرٍّ (107)

ويبقى رأي أبي البركات البلقي هو الوسط بين غلاة المتصوفية وأدعياء التقوى من جهة، والفقهاء المنكرين لكل دعوة تخرج بالصوفية عن ظاهر الشريعة إلى أحوال خاصة حتى لتغدو «كَأَنَّهَا شَرِيعَةٌ أُخْرَى» (108)، وفي نصه التالي ولع بالتصوف : [كامل]

تُحْلِي بِهَا الْأَقْمَارُ فِي شَمْسِ الضُّحَى
أَبْدَى أَطْبَاءَ الْقُلُوبِ لِأَهْلِهَا
وَإِذَا أَمْرُو [قَدْ] (109) قَالَ فِي نَشْوَانِهَا
مُزَجَّتْ فَعَارَ الشَّيْخُ مِنْ تَرْكِيبِهَا
تُحْلِي بِهَا الْأَقْمَارُ فِي شَمْسِ الضُّحَى
مِنْهَا شَرَابٌ لِلنُّفُوسِ مُبَرِّحًا
قُلْ أَنْتَ بِالْإِحْلَاصِ فِيمَنْ قَدْ صَحَا
فَلِذَلِكَ [جَرَحَهَا] (110) وَصَاحَ وَصَرَّحَا
إلى أن يقول :

وَإِذَا أَرِيَهُمْ اسْتَحَفَّ فَقُلْ لَهُ
بِاللَّهِ يَا يَحْيَى بْنَ يَحْيَى دَعْ (111) جُحَا

(106) زيادة يقتضيا الوزن، ومحلها بياض في الأصل.

(107) ديوان ابن الجياب : 83.

(108) الاعتصام للشاطبي : 64/1.

(109) كلمة ساقطة من الاحاطة بتحقيق الأستاذ عنان.

(110) في الاحاطة : جردها.

(111) الاحاطة : 157/2.

فهو إذن يميل إلى المتصوفة ولكنه يذهب في تصوفه إلى مذهب جده إبراهيم البليقي الذي يرى أن «الصُّوفِيَّ عِبَارَةٌ عَنْ رَجُلٍ عَدِلَ تَقِيٌّ زَاهِدٌ، غَيْرُ مُتَسَبِّحٍ لِسَبِّ مِنَ الْأَسْبَابِ، وَلَا مُخِلِّ بِأَدَبٍ مِنَ الْأَدَابِ، قَدْ عَرَفَ شَأْنَهُ وَزَمَانَهُ، وَمَلَكَتْ مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ عِنَانَهُ، لَا يَنْتَصِرُ لِنَفْسِهِ» (112).

وهو لا يرى أن تلك الصفات ممالا ينطبق على جماعة المبتدعة من المتصوفة الذين يُطْلَقُونَ الْأَوْهَامَ وَيُحَدِّثُونَ فِي الدِّينِ مَا لَمْ يَشْرَعْهُ صَاحِبُ الشَّرِيعَةِ : [بسيط]

جَنَّبَ أَخَا حَدَثٍ فِي الدِّينِ ذَا غَيْرٍ إِنَّ الْمُعَيَّرَ فِي نُكُوسٍ وَتَغْيِيرٍ
حَاشَا الدِّيَانَةَ أَنْ تُبْنَى عَلَى خَبَلٍ سُبْحَانَ خَالِقِنَا مِنْ قَوْلٍ مَثْبُورٍ
إِنَّ الْحَقَائِقَ لَا تَبْدُو لِمُبْتَدِعٍ كَذَا الْمَعَارِفُ لَا تُهْدَى لِمَعْرُورٍ
تَاللَّهِ لَوْ أَبْصَرْتَ عَيْنَاهُ أَوْ ظَفَرْتَ يُمْنَاهُ مَا ظَلَّ فِي ظَنٍّ وَتَقْدِيرٍ
حَقَّقْ تَرَى عَجَبًا إِنْ كُنْتَ ذَا أَدَبٍ وَلَا يُغَرِّنُكَ الْجَهْلُ بِالزُّورِ
إِنَّ الطَّرِيقَةَ فِي التَّنْزِيلِ وَاضِحَةٌ وَمَا تَوَاتَرَ مِنْ وَحْيٍ وَمَشْهُورٍ (113)

ولعل ذلك كان سببا في خلافه مع بعض من كَلَّفَ بالمقاصد الصوفية كابن صفوان القيسي (114).

ثانيا : الصراع مع الفلاسفة :

صراع الشعراء مع الفلاسفة في هذا القرن له جذور في القرنين السادس والسابع حيث إن العهد قريب بابن باجه وابن طفيل وابن رشد، وإذا كان القرن السادس في الأندلس هو قرن الفلسفة فإن القرن السابع هو قرن التصوف (115)،

(112) النفح : 477/5.

(113) النفح : 476/5.

(114) انظر الكنية : 216 — 217، والنفح : 478/5.

(115) كان في الأندلس خلال القرن السابع من مشاهير المتصوفة ابن عربي وأبو الحسن الششتري وأبو عمران الماريتي وابن خلصون وابن حوط الله والغازي وابن سبعين وتلاميذه وأبو عبد الله الشوزي وغيرهم وهم كثر في هذا العهد (انظر للاستزادة روضة التعريف : 604/2 وأعيان مالقة لابن عسكر وابن خميس، والتشوف إلى أهل التصوف في مواضع مختلفة).

وأغلب المتصوفة على النقيض من الفلاسفة في طريقة تفكيرهم وطبيعة برهانهم⁽¹¹⁶⁾، وعلاقته بالدين، ومن هنا كان الصراع بينهم أقوى منه مع غيرهم، وكان ظهور التصوف في القرن السابع نذيراً بذهاب ربح التفكير الفلسفي حتى عاد التوازن إلى حد ما في القرن الهجري الثامن، وإن كان المتصوفة فيه أجراً من الفلاسفة على إبداء آرائهم وذكر مصطلحاتهم، والدفاع عن مقاصدهم.

ويمثل القرنان السادس والسابع المهاد الفكري للصراع بين الفكر الفلسفي والفكر الديني لهذا القرن، غير أن تغير الظروف بتغير حجم الرقعة الأندلسية، ونزوح الناس إلى تقليد مذاهب معينة في العقائد والشريعة أتاح للجميع فرصة من التعايش في هدنة سبق الحديث عنها، ولكنها كانت هدنةً على دُخْنٍ كما يقولون. وكيفما كان الحال فإن الشعر قد خرج عن هذه الهدنة قليلاً في مقاومة الفكر الفلسفي، وكان بين الذين لهم إسهام في هذه المقاومة أبو الحسن ابن الجياب، وهو شاعر تعفف في شعره عن الهجاء، ولم تعرف حياته السياسية الطويلة أمثلةً لعداءات المتعاصرين، ومع ذلك نجده صلباً في مواجهة الميالين للفلسفة المنصرفين عن العلوم الشرعية، ولذلك نراه يقول : [طويل]

إِذَا أَنتَ ذَاكَرْتَ امْرَأً قَرَأْتَهُ يُحِبُّ ابْنَ سَيْنَا أَوْ يُوَالِي أَبَا نَصْرِ
وَيُرْهِى بِأَنْ كَانَ ابْنُ رُشْدٍ إِمَامَهُ يُقْلَدُهُ مِنْ حَيْثُ يَدْرِي وَلَا يَدْرِي
فَإِنْ مَرَّ حُكْمُ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ أَرَمَ فَلَمْ يَنْبَسْ بِخَيْرٍ وَلَا شَرٍّ
فَذَلِكَ مِنْ أَغْدَاءِ مِلَّةِ أَحْمَدٍ فَبَشَّرَهُ يَوْمَ الْعُرْضِ بِالْخِزْيِ وَالْخُسْرِ
وَلَيْسَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى بِحَالَةٍ بِأُبْلَغَ مِنْهُ فِي مُعَاذَةِ الْكُفْرِ⁽¹¹⁷⁾

إن قوله : «أَرَمَ فَلَمْ يَنْبَسْ بِخَيْرٍ وَلَا شَرٍّ» تصوير دقيق للتحفظ الذي كان عليه المشتغلون بالفلسفة لهذا العصر، إذ من الملاحظ أنهم لا يدافعون عن أنفسهم حتى في حال تعيينهم بالاتهام الصريح، فابن الخطيب الذي ناله الأذى بسبب اتهامه بما وُجِدَ في بعض كتبه من الآراء الفلسفية، لا يترك — فيما نعلم — رداً على التُّبَاهِي وأضاربه من المتقولين عليه في أساس القضية سلماً أو إيجاباً، وعوضاً عن

(116) برهان الفلاسفة يعتمد على العقل وبرهان الصوفية يعتمد على القلب.

(117) ديوان ابن الجياب : 83.

ذلك نراه يرد عليهم بسخرية لاذعة تصور المرارة التي أحس بها من ذلك الاتهام، إن كتابة «خَلَعَ الرَّسْنَ فِي التَّعْرِيفِ بِأَحْوَالِ أَبِي الْحَسَنِ» الذي ألفه للسلطان عبد العزيز المريني لا يخرج عن تلك السخرية اللاذعة، وذلك أقصى رده على النباهي الذي «تَوَلَّى كِبَرَ الحِطِّ مِنْهُ وَالسَّعْيَ فِي هَلَاكِهِ»⁽¹¹⁸⁾، وهذا الكتاب مما «لَأَشْيَاءُ فَوْقَهُ فِي الظُّرْفِ وَالِاسْتِظْرَافِ، يُسَلِّي التَّكَالِي» على حد تعبيره⁽¹¹⁹⁾.

ومن هذه الردود التهامية التي لا صلة لها بأصل المآخذ الفلسفية ما جرى على لسانه من هجاء النباهي في شعره، ومنه في ديوانه ثنائيات كثيرة على نحو قوله : [وافر]

إِذَا جُعْسُوسُ جَاءَ إِلَى صَلَاةٍ وَطَالَعَنَا بِطُلْعَتِهِ النَّجِيسَةِ
رَأَيْنَا مِنْ يَدَيْهِ وَمِنْ قَفَاهُ صَبِيلًا قَدْ أَطْلَّ عَلَى كَنِيسَةِ⁽¹²⁰⁾

وهي مع كثرتها حادة لاذعة تعكس المرارة التي أحس بها، وتدل على قوة ردة الفعل لانتقادات النباهي في أمور تتصل بعقيدة الرجل واشتغاله بما يعد في ذلك الوقت تهمة شديدة الوقع، وقد علمنا من رسالة النباهي أنه كان ينصحه بتخريق وتحريق ما في كتبه من البدع والتلاعب بالشرعية، على حد قوله، «وَقَدْ قُلْتُ لَكُمْ غَيْرَ مَا مَرَّةٍ عَنْ أَطْرَاسِكُمْ الْمُسَوَّدَةِ بِمَا دَعَوْتُمْ إِلَيْهِ مِنَ الْبِدْعَةِ، وَالتَّلَاعِبِ بِالشَّرِيعَةِ : إِنْ حَقَّقَهَا التَّخْرِيقُ وَالتَّحْرِيقُ، وَأَنَّ مَنْ أَطْرَاهَا لَكُمْ فَقَدْ خَدَعَ نَفْسَهُ وَخَدَعَكُمْ»⁽¹²¹⁾، وهذا ما يدل على أن الخلاف بين الرجلين ليس طارئاً، وأن هجوم النباهي في هذا الصراع مسلط على جانب العقيدة في كتابات ابن الخطيب وتصرفاته⁽¹²²⁾، أما هجوم ابن الخطيب فقد كان تهكماً وسخرية وهجاء لا غير.

وقد تجددت الفلسفة في جوانبها المتعلقة بغير العقائد من ينتصر لها من الشعراء

(118) النفح : 181/5.

(119) المصدر نفسه : 181/5.

(120) ديوانه : 737/2 وانظر أمثلة أخرى : 528/2، 742، 751، 753، 761.

(121) الأزهار : 213/1.

(122) المصدر نفسه : 217/1.

ويذكر فضائلها، ومن هؤلاء كان أحمد بن صفوان الشاعر الذي جمع بين التصوف والمشاركة في بعض العلوم العقلية⁽¹²³⁾.

كتب ابن صفوان قصيدة في ثلاثة عشر بيتا يمدح فيها ديوان «شذور الذهب» لأبي الحسن بن أرفع رأس الجبائي المعروف بابن المغربي، وهو كتاب يبحث «في أسرار الطبيعة والمخلوقات، وأصول الصنعة والأكسير»⁽¹²⁴⁾ وغيرها من المباحث الفلسفية⁽¹²⁵⁾، وفي تلك القصيدة يقول ابن صفوان : [طويل]

شُدُورُكَ يَا ابْنَ الْمَغْرِبِيِّ بُدُورُ	لِطُلَّابِ عِلْمِ الْكِيمَاءِ تُبِيرُ
أَضَاءَتْ ظِلَامَ الْحَائِرِينَ فَلَيْلَهُمْ	صَبَاحٌ إِلَى قَصْدِ السَّبِيلِ يُشِيرُ
مَشَارِقُهَا عِلْمٌ مَعَارِبُهَا هُدًى	مَطَالِعُهَا لِلْمُجْتَهِلِينَ شُعُورُ
قَرَائِدُ نَظْمٍ بَلَّ قَوَائِدُ حِكْمَةٍ	سَنَتْ شَرَفًا عَنْ أَنْ يُقَالَ شُدُورُ
أَبَانَتْ بِلَحْنِ الْقَوْلِ فِيهَا مَحَارَةَ	حَمَاهَا شَجِيحٌ بِالْبَيَانِ غُبُورُ
وَأَبَدَتْ مِنَ التَّنْذِيرِ كُلَّ خَفِيَّةٍ	عَلَيْهَا مِنَ الرَّمْزِ الْمُضِلِّ سُبُورُ
وَجَادَتْ بِمَا ضَنَّ الْكِرَامُ بِمِثْلِهِ	فَكُلُّ خَطِيرٍ عِنْدَ ذَلِكَ حَقِيرُ
فَلَيْلَهُ مَا أَهْدَى سَنَاهَا لِمُقْتَفٍ	سَبِيلَ هَذَاهَا لَيْسَ عَنْهُ يَحُورُ
فَكَمْ تَأْيِيهِ ذَلِكَ وَكَمْ حَائِرٍ هَدَتْ	وَكَمْ ذِي عَمَى دَاوَتْهُ فَهَوُ بَصِيرُ
كَأَنَّ بَنِي الْأَمَالِ عِنْدَ طُرُوسِهَا	عِطَاشٌ وَمَا تَحْوِي الطُّرُوسُ غَدِيرُ
كَأَنَّ مَعَانِيَهَا ⁽¹²⁶⁾ إِذَا يَسْأَلُونَهَا	مُجِيبٌ بِمَا يَشْفِي السُّؤَالَ خَبِيرُ
كَأَنَّ ذِكْرِي الْقَلْبِ عِنْدَ اسْتِمَاعِهَا	مُجِبٌّ أَنَّهُ بِالْوَصَالِ بَشِيرُ ⁽¹²⁷⁾

وعلى الرغم من ذلك التَّكَمُّ الذي أبداه المشتغلون في حقل الفلسفة فقد ذاعت بعض مقولاتهم ومصطلحاتهم المنطقية بين الناس، ولقيت هذه وتلك من يترصد

(123) انظر الاحاطة : 221/1، والكنية : 216.

(124) فهرس الخزانة الحسنية : 88 — 89.

(125) شذور الذهب لأبي الحسن الجبائي، مخطوط الخزانة الحسنية رقم 5326 وهذه المباحث تدخل في الفلسفة في معناها الواسع المعروف حينئذ.

(126) القاعدة أن تُنصب «معانيها» لكونها اسما «للكأن»، غير أنها سُنِّتْ مراعاة للوزن.

(127) مخطوطة شذور الذهب، خ. ح. رقم : 5326 (مطلع الكتاب).

لها من الشعراء عندما يتعلق الأمر بشيء يخالف الشريعة والعقيدة، ومن ذلك مباحث الفلاسفة فيما يتعلق بالنفس التي يقول عنها أبو حيان الغرناطي :

إِنَّ لِلنَّفْسِ فِي الْكَرَى أُمَحَالًا نَشَأَةُ الْقَادِرِ الْكَرِيمِ تَعَالَى
وَأَدْعَى الْفَيْلَسُوفُ وَهُوَ كَذُوبٌ أَنْ عَوْدَا الْجُسُومِ صَارَ مُحَالًا⁽¹²⁸⁾

ومنها قوله :

وَأَدْعَى عِلْمُهُ بِهَا فَلَسَفِيٌّ بِكَلَامٍ قَدْ أَوْهَمَ الْجُهْلَالَ
وَأَدْعَى أَنَّهَا قَدِيمَةٌ ذَاتٍ قَدَّمَ الرَّبُّ جَلَّ رَبِّي جَلَالًا⁽¹²⁹⁾

وقد تبدو كثرة استعمال يحيى البرغواطي للمصطلحات المنطقية⁽¹³⁰⁾ في نقده الدائم وولعه بالمخالفة «في كُلِّ مَا يَطْرُقُ سَمْعُهُ»⁽¹³¹⁾ خروجاً عن عادة الفلاسفة في التزام التحفظ، والواقع أن المصطلحات المنطقية ليس لها من الخطر عندهم ما لمقولات الفلاسفة، وقد استخدمها الكلاميون أنفسهم، والبرغواطي محسوب في المتصوفة منقطع «إلى لِقَاءِ الصَّالِحِينَ وَصُحْبَةِ الْفُقَرَاءِ الْمُتَجَرِّدِينَ»⁽¹³²⁾. أما ما تعرض له من الهلاك فبسبب نقده السياسي لا مصطلحاته الفلسفية والمنطقية⁽¹³³⁾، ثم إنه مغربي، والمغاربة كانوا في ذلك العصر أفسح صدوراً للفكر الفلسفي من الأندلسيين وقد قَدِمَ منهم للأندلس جماعة لهم نظرٌ في علوم الأوائل غير مُتَكَبِّرٍ في بلادهم كابن خلدون والزواوي⁽¹³⁴⁾ وغيرهما، ولم يقتنعوا بحريرة

(128) وقضية عودة الروح أو الجسم يوم القيامة مما أثاره الفلاسفة رافضين عودة الجسد، وقد أشار إلى ذلك من فلاسفة الشرق ومن فلاسفة الأندلس ابن ميمون الذي رد عليه الشوكاني برسالة في هذا الخصوص.

(129) ديوانه : 154 — 155، مخطوطة الخزنة العامة.

(130) انظر الاحاطة : 431/4.

(131) المصدر نفسه : 428/4.

(132) المصدر نفسه : 427/4.

(133) الاحاطة : 431/4.

(134) الزواوي هو منصور بن علي التلمساني. (الاحاطة : 324/3، ونيل الابتهاج : 611، والدرر الكامنة : 133/5، والبستان : 292.

ابن الخطيب التي استوجبت في الأندلس حرق كتبه، ومطاردته بتهمة الانحرافات الفلسفية في دار الهجرة، وإن كان للسياسة اليد الطولى في تلك التهمة كما مر. ونعود للقول بأن السبب في ذكر البرغواطي هنا هو التصدي له في بعض نصوص الشعر الأندلسي لهذه الفترة، فابن الخطيب يقول: «وَفِي كَثْرَةِ تَبَجُّجِهِ بِاصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ قِيلَ: [طويل]

لَقَدْ كَانَ يَحْيَى مَنَظِّقِيًّا مُجَادِلًا تَجَاسَّرَ فِي سَبْلِ الْهَوَى وَتَهَوَّرَا
فَمَا نَالَ مِنْ مَعْنَى اصْطِلَاحٍ أَدَارُهُ سَوَى أَنْ بَدَأَ فِي نَفْسِهِ وَتَصَوَّرَا⁽¹³⁵⁾

ولئن عُدَّ الطب والفلك من العلوم القديمة فقد كان الاشتغال بهما شائعاً غير منتقد في الغالب الأعم، بل إن أكثر المشتغلين بعلوم الأوائل لهذا العصر كانوا من الأطباء والفلكيين، ومنهم محمد بن رضوان⁽¹³⁶⁾، وعيسى بن محمد بن سعادة⁽¹³⁷⁾، وخالد بن خالد الحكيم⁽¹³⁸⁾، ومحمد بن علي اللخمي الشقوري⁽¹³⁹⁾، ومحمد الرقام⁽¹⁴⁰⁾ وجميعهم من المؤلفين في هذه العلوم التي كانت تدرج تحت مباحث الفكر الفلسفي بمعناه الواسع، ومعظمهم من المشتغلين بمهنة الطب في دار الامارة.

ومع هذه المندوحة التي يتميز بها الطب والفلك والرياضة بين علوم الفلسفة فقد تجد من يقلل من أهميتها ومن يحرض على الاعتماد عليها فيما يشبه الصراع بين عقليتين.

انظر إلى قول الشاعر محرضا على التداوي :

(135) الاحاطة : 431/4.

(136) محمد بن رضوان بن أرقم عالم شارك في علوم الحساب والهيئة والهندسة، له تقييد في علم النجوم ورسالة في الاسطرلاب توفي 757 هـ. — (الاحاطة : 141/2 — 143).

(137) هو أبو موسى الأموي الطبيب بالدار السلطانية مؤلف كتاب (القفل والمفتاح في علاج الجسوم والأرواح). (الاحاطة : 235/4 — 236).

(138) هو أحد وزراء وشيوخ غرناطة. (الاحاطة : 178/3).

(139) هو أبو عبد الله الشقوري طبيب دار الامارة. (الاحاطة : 177/3).

(140) هو أبو عبد الله ابن الرقام المتوفى سنة 715 له كتاب على طريقة كتاب الشفاء، وزيج غريب المرصد. (الاحاطة : 69/3 — 70).

عَلَيْكَ بِالطَّبِّ فَالطَّبُّ ب رَحْمَةً وَشِفَاءً
فَإِنَّ فِيمَا رَوَيْنَا لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ⁽¹⁴¹⁾

وجاء في عكس هذا المعنى :

إِنَّ مَنْ يَرَى الدَّوَا لِسَقِيمٍ شَافِئاً فَازَ بِالْعَذَابِ الْأَلِيمِ
فَاطْرَحَ كُلُّ مَا تَرَاهُ اطْرَاحاً وَتَوَكَّلَ عَلَى الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

ولا شك بأن الشفاء من عند الله، ولكن الدواء سبيله الذي جعله سبباً له، فاطرأح الدواء اعتماداً على التوكل تواكل في حد ذاته يمثل نوع من العقليات التي تكون طرفاً سلبياً في صراع الأفكار خلال هذا القرن.

وعلى النقيض من ذلك نجد بعض علماء الفلك يهولون من شأن تأثير النجوم في الحياة وأحداثها، وقد كان التصدي لهذه الاعتقادات من الايجابيات التي تمثل لها بقول الشاعر : [رجز]

مَنْ كَانَ يَخْشَى زُحْلاً أَوْ كَانَ يَرْجُو مُشْتَرِي
فَأَنْبِي مِنْهُ — وَإِنْ — كَانَ أَخِي الْأَذْنَى يَرِي⁽¹⁴²⁾

وهما بيتان جاءا ضمن كتاب «المحاضرات» لمحمد المقرئ⁽¹⁴³⁾ الجدد أحد أساتذة ابن الخطيب. ومثل هذا له نظائر أخرى أوردها المقرئ⁽¹⁴⁴⁾ وغيره، وهي تدل على ردود فعل الفقهاء تجاه جوانب من الاتجاه الفلسفي بمفهومه الشامل. ونختم الحديث عن الصراع مع الفلاسفة ببيت علق به أبو البركات ابن الحاج على كتاب لعبد الحق بن سبعين وهو الذي جمع بين الفلسفة والتصوف، والمعدود في أهل الوحدة المطلقة المتوغلين⁽¹⁴⁵⁾، وذلك البيت هو قوله :

(141) مذكرات ابن الحاج التميمي : 167/2 (بتحقيق برمير).

(142) النفح : 297/5.

(143) انظر ترجمته في الاحاطة : 191/2، ونيل الابتهاج : 420، وشذرات.

وشذرات الذهب : 193/6، وسلوة الانفاس : 271/3.

(144) النفح : 297/5.

(145) روضة التعريف : 604/2، ومع ذلك كان الرجل ممن يؤمنون بتحكيم الشارع وامتنال أمره (انظر صحيفة معهد الدراسات الاسلامية في مدريد (المجلد الخامس ص 1، سنة

(1957)

أَلَا فَدَعُّوا مَا قَالَ عَنْكُمْ فَإِنَّهُ
مَحَا السَّيْفُ مَا قَالِ ابْنُ دَارَةَ أَجْمَعًا⁽¹⁴⁶⁾

وقد علّق الشريف السبتي على ذلك قائلاً : إن «ابن سَبْعِينَ يُعْرَفُ عِنْدَ أَصْحَابِهِ
بِابْنِ دَارَةَ»⁽¹⁴⁷⁾.

ثالثاً : الصراع بين أهل الديانات :

سبقت الإشارة إلى أن الصراع بين المسلمين وأهل الديانات الأخرى كان
واضحاً في شكله الحربي والفكري، وذلك على حاله في العصور السابقة.

وفي النّصين التاليين نلمس طابع التحدي الفكري في هذا الاستشكال الذي
يُعرض على الفقيه المسلم بقصد تعجيزه واتهام دينه بالقصور، ففي النّص الأول
نجد أبياتاً لمجهول وُصِفَ بالذّمي المتحير، يتساءل فيها كيف يعاقبه الله بكفره وهو
قد أَرَادَهُ له وهو اعتراض قديم يصوغه على النحو التالي : [طويل]

أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ ذِمِّي دِينَكُمْ
تَحَيَّرَ دُلُّوهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةٍ
إِذَا مَا قَضَى رَبِّي بِكَفْرِي بِزَعْمِكُمْ
وَلَمْ يَرْضَهُ مِنِّي فَمَا وَجْهُ حِيلَتِي ؟
قَضَى [بِضَلَالِي]⁽¹⁴⁸⁾ ثُمَّ قَالَ : ارْضَ بِالْقَضَا
وَهَلْ أَنَا رَاضٍ بِالَّذِي فِيهِ شَقَوَتِي
دَعَانِي وَسَدَّ الْبَابَ دُونِي فَهَلْ إِلَى
دُخُولِي سَبِيلٌ يَبْنُوهُ لِي قَضِيَّتِي
إِذَا شَاءَ رَبِّي الْكُفْرَ مِنْهُ مَشِئَةً
فَهَلْ أَنَا رَاضٍ بِاتِّبَاعِ الْمَشِئَةِ

(146) رفع الحجب المستورة : 99.

(147) المصدر نفسه والصفحة.

(148) في الافادات : بضلال.

وَهَلْ لِي اخْتِيَارٌ اَنْ اُخَالِفَ حُكْمَهُ
فَيَاَ اللّٰهَ فَاشْتَفُوا بِالْبَرَاهِينِ عَلَيَّ (149)

وقد أجابه الشيخ ابن لب برد أشار فيه إلى الآيات القرآنية الموضحة لبيان الاشكالات الواردة في نص السؤال، فقال بعد الحمد والصلاة على النبي : [طويل]
قَضَى الرَّبُّ كُفْرَ الْكَافِرِينَ وَلَمْ يَكُنْ لِيَرْضَاهُ تَكْلِيْفًا لَدَى كُلِّ مِلَّةٍ
نَهَى خَلْقَهُ عَمَّا أَرَادَ وَقُوْعُهُ وَانْفَادُهُ وَالْمُلْكُ أَبْلَغُ حُجَّةٍ
فَرَضَى قَضَاءَ الرَّبِّ حُكْمًا وَإِنَّمَا كَرَاهَتُنَا مَصْرُوفَةٌ لِلْخَطِيئَةِ
فَلَا تَرْضُ فِعْلًا قَدْ نَهَى عَنْهُ شَرْعُهُ وَسَلَّمَ لِتَذْيِيرٍ وَحُكْمٍ مَشِيئَةٍ
دَعَا الْكُلَّ تَكْلِيْفًا وَوَفَّقَ بَعْضَهُمْ فَخَصَّ بِتَوْفِيقِي وَعَمَّ بِدَعْوَةٍ
فَتَعَصَّى إِذَا لَمْ تَنْتَهِجْ طُرُقَ شَرْعِهِ وَإِنْ كُنْتَ تَمْشِي فِي طَرِيقِ الْمَشِيئَةِ
إِلَيْكَ اخْتِيَارُ الْكَسْبِ وَالرَّبُّ خَالِقٌ مُرِيدٌ بِتَذْيِيرٍ لَهُ فِي الْخَلِيقَةِ
وَمَا لَمْ يُرِدْهُ اللّٰهُ لَيْسَ بِكَائِنٍ تَعَالَى وَجَلَّ اللّٰهُ رَبُّ الْبَرِيَّةِ (150)

ثم أعقب الشاطبي هذا النص بما يشير إليه من الآيات القرآنية (151).

وقد أورد الشاطبي حوارا آخر بينه وبين أحد اليهود في مسألة خلق عيسى عليه السلام (152)، ولعل مثل هذه الاعتراضات ومحاولات الطعن في عقيدة المسلمين هو ما دفع محمد بن علي الشقوري الى تأليف كتابه «قَمْعُ الْيَهُودِ عَنْ تَعْدِي الْحُدُودِ» (153)، وربما كان الدافع أيضا لابن الخطيب لأن يقول : [طويل]
وَعُصْبَةُ شَرٍّ مِنْ يَهُودٍ لَقِيَتْهَا يُجَانِبُهَا دَاعِي الْهُدَى وَيُحَاشِيهَا
إِذَا آمَنُوا وَاسْتَوْثَقُوا الْبَابَ أُعْلِنُوا خَبَائِثَ مَا كَانَ اللِّسَانُ يُفْشِيهَا (154)

(149) الافادات والانشاءات للشاطبي : 172.

(150) الافادات والانشادات للشاطبي : 172 — 173، والدياج المذهب : 139/2.

(151) الافادات والانشادات : 173 — 175.

(152) المصدر نفسه : 156.

(153) الاحاطة : 179/3.

(154) ديوان ابن الخطيب : 739.

لقد خلف هذا الصراع بين أهل الديانات أزمة في الثقة بينهم انعكست على الشعر لتطال حتى أولئك الذين يشتغلون بالمهن الانسانية، كمهنة الطب التي نجد إشارة إليها في قول ابن جزي: [طويل]

وَرُبَّ يَهُودِيٍّ أَتَى مُتَطَبِّبًا لِيَأْخُذَ ثَارَاتِ الْيَهُودِ مِنَ النَّاسِ
إِذَا جَسَّ نَبْضَ الْمَرْءِ أَوْ دَى بِنَفْسِهِ سَرِيعاً أَلَمْ تَسْمَعْ بِفَتَكَةِ جَسَّاسٍ (155)

وأكثر مآخذ شعراء المسلمين على النصارى كانت حول عقيدة التثليث وما ينتج عنها من الشرك بالله — تعالى — وادعائهم أن اليهود قتلوا عيسى — عليه السلام — وحرّبه تحت لواء الصليب الذي يرمز إلى ذلك.

وقد وردت معظم هذه المآخذ في وصف الملاحم الجهادية وفي أثناء مدح زعمائها من الملوك والقادة، ونجزيء من ذلك الكم الكثير بنصين لابن الجياب وابن زمرك، يقول الأول: [كامل]

وَعَرَاهُ دُغْرٌ فَاسْتَعَاثَ صَلِيْبُهُ بِئْسَ الْمُغِيثُ صَلِيْبُهُ الْمَعْبُودُ
تَبَّتْ يَدَاهُ وَحَابَ مِنْهُ سَعْيُهُ فَلَيْمَحُونَ تَثْلِيْثُهُ التَّوْحِيدُ (156)

ويقول الثاني: [طويل]

وَكَسَّرَ تِمْنَالُ الصَّلِيْبِ وَأُخْرِسَتْ نَوَاقِيسُ كَانَتْ لِلضَّلَالِ بِمَرْصِدِ
وَطَهَّرَ مِحْرَاباً وَجَدَّدَ مِنْبَراً وَأَعْلَنَ ذِكْرُ اللَّهِ فِي كُلِّ مَسْجِدٍ (157)

وفي المثالين دليل على أن الصراع الحربي يعكس الصراع الديني كأوضح ما يكون، ولذا فقد طُرِدَ المسلمُ وأُبقِيَ على المنتصر فيما سَمَّوه بحروب الاسترداد بغض النظر عن انتائها العرقي.

رابعا : الصراع بين المتخصصين :

أما في الانتصار للتخصص أو للأستاذ فقد وردت نصوص كافية للدلالة على

(155) النفح : 532/5.

(156) ديوان ابن الجياب : 42 — 43.

(157) أزهار الرياض : 153/2.

وجود تنافس ربما أدى إلى صراع بين ذوي التخصص الواحد أو التخصصات المختلفة، وقد سبق عرض نماذج من ذلك في مبحث وجود ظاهرة الصراع⁽¹⁵⁸⁾، ونقدم من شعر هذه الفترة نماذج تعكس ذلك وتؤكدده. فمنها ما قاله ابن الجياب في أحد النحا: [طويل]

وَأَخَّرُ أَقْصَى عِلْمِهِ ضَرْبُ زَيْدِهِ وَمَا كَانَ مِنْ ضَرْبٍ لَزِيدٍ وَلَا عَمْرِ
بَرَى أَنَّهُ حَقًّا إِمَامٌ لِسَانِنَا وَمَا حَظُّهُ مِنْهُ سِوَى النَّصَبِ وَالْجَرِّ⁽¹⁵⁹⁾

وأرباب النحو في غرناطة كثر، ولم أجد لابن الجياب من المناوئين من يمكن أن ينصرف إليهم هذا التعريض، وهو نادر في شعره، غير أن في شعر أثير الدين بن حيان ما يوهم أن يكون ردا على هذا النص، فهو يقول: [طويل]

يَقُولُ امْرُؤٌ قَدْ حَاوَرَ الْكَبِيرَ رَأْسَهُ وَقَدْ ظَنَّ أَنَّ النَّحْوَ سَهْلٌ مَقَاصِدُهُ
وَلَمْ يَشْتَغِلْ إِلَّا بِنَزْرِ مَسَائِلٍ مِنَ الْفِقْهِ فِي أَوْرَاقِهِ هُوَ رَاصِدُهُ
وَقَدْ نَالَ بَيْنَ النَّاسِ جَاهًا وَرُبَّةً وَالْهَاهُ عَنْ ثِيَلِ الْمَعَالِي وَلَائِدُهُ
وَمَا ذَاقَ لِلْأَدَابِ طَعْمًا وَلَمْ يَبْتَثْ يُعْنَى بِمَنْظُومٍ وَتَثْرِ يُجَاوِدُهُ⁽¹⁶⁰⁾

ولكن هذا البيت الأخير يباعد بين المهجو وابن الجياب المعروف بعنايته بالشعر والنثر، ويزيدنا أبو حيان في تصوير من يهجوه بقوله:

لَعَمْرُكَ مَا ذُو لِحْيَةٍ وَتَسْمُتِ
وَإِطْرَاقِ رَأْسٍ وَالْجَهَاتِ تُسَاعِدُهُ
فَيَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ الْهُوَيْنَا كَأَنَّمَا
إِلَى الْمَلَا الْأَعْلَى تَنَاهَتْ مَرَاصِدُهُ
وَأَيْهَامُكَ الْجَهَّالِ أَنَّكَ عَالِمٌ
وَأَنَّكَ قَرَدٌ فِي الْوُجُودِ وَزَاهِدُهُ

(158) انظر روضة الأعلام 20 — 22 وفيه تفصيل علم لديانة ومكانة النحو بين العلوم، وقد كرر ذلك في مواطن أخرى.

(159) ديوان ابن الجياب: 39.

(160) الاحاطة: 53/3. والولائد في قافية نبيت الثالث جمع وليدة، وهي مؤنث الوليد.

بِأَجَلَبَ لِلنَّحْوِ الَّذِي أَنْتَ هَاجِرٌ
مِنْ الدُّرْسِ بِاللَّيْلِ الَّذِي أَنْتَ هَاجِدُهُ⁽¹⁶¹⁾

على أن بقية النص تفيد بأن القصيدة مما قاله أبو حيان مبكراً⁽¹⁶²⁾ وهو في المشرق شاكياً لحاله متشوقاً إلى غرناطة وأهلها وهو ما يرجح أن المزداد بالهجاء هو من تلك البقاع وليس من الأندلس :

أَخِي إِنْ تَصِلْ يَوْمًا وَبُلِّغْتَ سَالِمًا
لِغَرْنَاطَةِ فَانْفَذْ لِمَا أَنَا عَاهِدُهُ⁽¹⁶³⁾

ومنها في شكوى حظ أهل النحو :

ذَوُو النَّحْوِ فِي الدُّنْيَا قَلِيلٌ حُطُوطُهُمْ
وَذَوُ الْجَهْلِ فِيهَا وَافِرُ الْحِظِّ زَائِدُهُ⁽¹⁶⁴⁾

والواقع أن التنافس بين أهل اللغة والأدب وبين الفقهاء له جذوره في الشعر الأندلسي، فقد ورد شيء منه في شعر ابن خفاجة⁽¹⁶⁵⁾.

وأحسن التعبير عنه الأديب الأعمى التُّطِيلِي في قوله : [طويل]

فَيَا «قَامَ زَيْدٌ» اِغْرِضِي أَوْ تَعَارِضِي
فَقَدْ حَالَ مِنْ دُونِ الْمُنَى «قَالَ مَالِكٌ»⁽¹⁶⁶⁾

ومن الطريف أن يصرّح بعض الشعراء في هذا العصر بفضل أعدائه ومنافسيه عليه، وذلك لما يبدونه له من عيوب تقتضي منه الانتباه إليها والعمل على محوها :
[طويل]

(161) المصدر السابق : 53/3.

(162) وفيها إشارة إلى أنها قيلت في حياة أبي جعفر ابن الزبير المتوفى 708 فهل كان المقصود بالهجاء.

(163) المصدر نفسه : 53/3.

(164) المصدر نفسه : 54/3.

(165) ديوان ابن خفاجة : 155.

(166) ديوان التُّطِيلِي : 90.

عُدَاتِي لَهُمْ فَضْلٌ عَلَيَّ وَمِنَّةٌ فَلَا أُبْعَدُ الرَّحْمَنُ عَنِّي الْأَعَادِيَا
هُمْ بَحَثُوا عَنْ زَلَّتِي فَاجْتَنَبْتُهَا وَهُمْ نَافَسُونِي فَانْتَسَبْتُ الْمَعَالِيَا (167)

وتبقى بعد هذا صراعات أخرى لا نعرف دوافعها الفكرية أو السياسية والشخصية، ولكنها انعكست على الأدب ووجدت طريقها إلى التأليف، كالخلاف بين ابن الخطيب وأبي القاسم بن قطبة الدوسي، وبينه وبين ابن فركون، وهو ما أثر على ترجمة الرجلين في كتب ابن الخطيب دون أن نعرف دوافعه (168)، والذي يهنا هو أنه انعكس على الشعر أيضاً. فقد تدخل ابن الجياب في المصالحة بين ابن قطبة وابن الخطيب، وأرجع إساءة ظنون لسان الدين لصاحبه إلى وساوس في عقله لا صلة لها بالواقع، في إشارة مهمة إلى أن ذلك كان وراء سوء علاقاته بأصدقائه السابقين : [كامل]

وَاصْرِفْ وَسَاوِسَكَ الْكَثِيرَةَ إِنَّهَا
تُجْنِي عَلَيْكَ قَطِيعَةَ الْأَصْحَابِ عَنْ
أَمَّا ابْنُ قُطْبَةَ فَهُوَ صَاحِبُكَ الَّذِي
فَلَيْتُ أَسَاءْتُ بِهِ الظُّنُونَ ظَلَمْتَهُ
شَرُّ الْبُرُوقِ إِذَا اخْتَبَرْتَ الْخُلْبُ
يَبِثُّ مَا عِنْدِي نَصِيحَةً مُشْفِقٍ
جَاءَتْكَ عَنْ تَرْجِيمٍ ظَنٌّ يَكْذِبُ
إِمْلَاءَ شَيْطَانٍ وَبَسَّ الْمَذْهَبُ
مَا شَانَ نَوْرَ الْبِشْرِ مِنْهُ تَقَطَّبُ
وَرَعِيَتْ عَمَّنْ كُنْتُ فِيهِ تُرْعِبُ
شَرُّ الصَّحَابِ إِذَا اعْتَبَرْتَ الْقَلْبُ
حُبًّا وَإِخْلَاصًا وَرَأْيِكَ أَصُوبُ (169)

لقد كانت نصيحة قيمة وصريحة من رجل عالج الحياة السياسية نصف قرن من الزمان ولم يتعرض للمحن والأزمات التي تعرض لها ابن الخطيب، ولكن هذا لا يستجيب لها، فيرد بقصيدة على وزنها وقافيتها تفيض بالتقدير لابن الجياب، وتؤكد استمراره في طريقة التعامل التي انتهجها مع أصحابه :

وَحَذَرْتُ لِي عُقْبَى الْقَطِيعَةِ جَاهِدًا وَهِيَ الطَّرِيقَةُ وَالسَّبِيلُ الْأَصُوبُ
لَكِنْ لَدَيَّ فِرَاسَةٌ مَعْصُودَةٌ فَإِذَا ظَنَنْتُ فَإِنَّهَا لَا تُكْذِبُ

(167) الشاعر هو أبو حيان الغرناطي، والنص في الاحاطة : 59/3.

(168) الكتيبة : 101 — 103، 272 — 274، والاحاطة : 254 — 255.

(169) ديوان ابن الجياب : 7.

وَالشَّرْعُ يَعْتَبِرُ الظُّنَّ وَسَيِّمًا ظَنُّ يَكَادُ الْحَقُّ فِيهِ يُعْلَسُ
 كَلَنِي لِعِلْمِي فِي صَحَابِي إِبْنِي بِهِمْ خَيْرٌ مَاهِرٌ، وَمُجَرَّبُ
 لَكَ ظَاهِرٌ مِنْهُمْ حَكَمْتُ بِهِ وَلِي مِنْهُمْ بَوَاطِنٌ، عَنْ عِيَانِكَ غَيْبُ
 سَيِّانٍ مِنْهُمْ وَاصِلٌ أَوْ هَاجِرٌ أَوْ عَاذِرٌ أَوْ عَاذِلٌ وَمُوْتٌ
 مَهْمَا جَفَانِي صَاحِبٌ فِي النَّاسِ لِي سَعَةً، وَفِي عَرْضِ الْبَسِيطَةِ مَذْهَبُ
 لَا تَسْتَقِرُّ عَلَى التَّنَافُسِ صُحْبَةٌ وَمَوَدَّةُ الْأَكْفَاءِ أَمْرٌ يَصْعَبُ
 وَإِذَا رَضِيتَ وَقَدْ رَضِيتَ فَلَيْسَ لِي عِلْمٌ بِمَنْ يَرْضَى وَلَا مَنْ يَعْضِبُ (170)

فأرسل إليه الشيخ قصيدة أخرى ردا على هذه وتركه لشأنه بعد أن رفض النصيحة، وأسهم بنفسه في تأليب الأعداء عليه. يقول ابن الجياب :
 مَهْدَتْ لِي الْعُذْرَ الَّذِي قَابَلْتُهُ بِقَبُولِهِ الْأَرْضَى قَرَأَيْكَ أَصُوبُ
 فَلَأَنْتَ أَعْلَمُ بِالَّذِي صَحَبْتَهُمْ مَهْمَا تَسَاوَى جَاهِلٌ وَمُجَرَّبُ
 ولكنه في واقعة أخرى يضيق بأعدائه فيلجأ إلى أبي الحسن بن الجياب قائلا :

[طويل]

«أَبَا حَسَنٍ»، مَا لِلزَّمَانِ يُنُوشِنِي
 كَأَنَّكَ لَمْ تَعْلَمْ بِوُدِّي وَلَا حُبِّي
 وَمَنْ لِي بِأَقْوَامٍ عَلَيَّ تَأَلَّبُوا
 أَسْأَلُهُمْ دَهْرِي وَيَسْعُونَ فِي حَرْبِي
 وَأَنْتَ «عَلَيَّ» قَدْ عَلِمْتَ تَشْيِيعِي
 فَكُنْ نَاصِرِي وَادْرَأْ جُمُوعَ «بَنِي حَرْبٍ» (171)

ولا يملك ابن الجياب الذي أخذ بيده إلا أن يوالي النصائح فيقبل منها ابن الخطيب ويدع، وفي رده على بعض تلك النصائح يقول له : [كامل]
 وَصَلْتُ نَصِيحَتَكَ الَّتِي قَدْ أَوْصَحْتَ لِمَنْ اهْتَدَى، أَنْوَارَهَا بُرْهَانًا

(170) ديوان ابن الخطيب : 111/1.

(171) ديوان ابن الخطيب : 166/1.

يَأْتِي لِي الْأَعْدَاءُ أَنِّي مُقْتَدٍ بِهَذَاكَ سِرًّا كَانَ أَوْ إِعْلَانًا (172)
وتكون نتيجة هذا التماذي في مواجهة الأعداء ما آل إليه مصير ابن الخطيب
بتدبيرهم وتنفيذهم.

ولكن أكان هذا الصراع فكريا حتى يوضع في هذا الفصل ؟
لقد عرفنا أن جانبا من خلاف لسان الدين مع أصحابه كان خلافا فكريا،
كذلك الذي رأيناه بينه وبين التُّبَاهِي، وسأثره كان بدوافع سياسية وتنافسية بين
جماعة من أهل الفكر والثقافة، وانعكس على الشعر والتاريخ الثقافي، فاستحق لذلك
أن يشار إليه في خاتمة هذا المبحث.

النقد السياسي في الشعر العربي بالأندلس

د. جمعة شيخة

أستاذ بجامعة تونس 1

المقدمة :

ليس من باب التحامل على تراثنا ومحاولة إلصاق التهم جزافا به إذا قلنا : إنّ الشعر العربي في القرون الوسطى بصفة عامّة والشعر الأندلسي بصفة خاصّة هو في جملته شعر تملّقى لأصحاب الجاه وتبرير لأفعال ذوي السلطان.

وقد يكون حكمنا هذا راجع إلى أنّ ما بقي لنا من هذا الشعر — ونقصد الأندلسي منه — قد وصلنا عن طريق منتخبات قام بها أناس في جملتهم ممّن عاشوا في البلاطات. أو وضعوا مؤلفاتهم وأهدوها لأصحاب الجاه والسلطان. وهذا يعني أنّ كلّ ما قيل من شعر في معارضة صاحب السلطنة أو نقده وقع طرحة وإبعاده من هذه المنتخبات. وينضاف إلى هذا العامل أنّ قائل هذا الصنف من الشعر يجب أن يقرأ ألف حساب لمصيره إذا ذاع شعره ووصل إلى المعنى بالأمر. فحرية الرأي والديموقراطية وحقوق الإنسان هي كلمات لا توجد في قاموس أصحاب السلطة في ذلك الوقت. ويعتبر من يطالب بها — إن وجد هذا المطالب — متعدّيا على حقوق الرّاعي مع رعيّته. ولقد أحسن أحد الشعراء التعبير عن حالة المثقف مع حكام الإطلاق في تلك العصور بقوله (سريع)⁽¹⁾ :

الْحَمْدُ لِلّهِ عَلَى أَنْبِي كَضِفْدَعٍ فِي وَسْطِ الْيَمِّ
إِنْ هِيَ قَالَتْ مَلَأْتُ حَلْقَهَا أَوْ سَكَنْتُ مَاتَتْ مِنْ الْعَمِّ

(1) الحميدي : الجذوة (الترجمة عدد 828).

فالمثقف في حالتي السكوت والكلام هوبين المطرقة والسندان. ومع ذلك فقد وجدنا خلال تصفّحنا للمصادر الشعرية الأندلسية من وقف معارضا للسلطة ناقدا لها ومندّدا بأصحابها غير عالىء بما يمكن أن يكون مآله ومصيره. فمن أصحاب السلطة كان هدفا لهذا النقد ؟

وما هي الأساليب التي اتبعها الشعراء للتّيل من معارضتهم السياسيين ؟ إنّ النّاطر في المقطوعات التي وصلتنا من هذا الصنف من الشعر يلاحظ أنّه كان على ضريين : ضرب تناول بالنقد أصحاب السلطة فردا فردا. وضرب كان النقد فيه لمجموعات سياسية كان لها دور مباشر أو غير مباشر في جهاز الدولة.

I — النقد الفردي :

المجتمع العربي الإسلامي في تركيبته السياسية الاجتماعية هرمي الشكل : قاعدته الرّعية أو العامّة وأعلاه الرّاعي ومعه خاصّة القوم : وهم أصحاب الجاه والتّفوذ في الميادين السياسيّة والدينية من جهة والعسكرية والاقتصادية من ناحية ثانية. والشعر تناول بالنقد أربعة أصناف من طبقة الخاصّة من ذوي السلطة والتّفوذ :

1. الصّنف الأول : ويتمثل في قمة الهرم السياسي أي صاحب الدولة والمسؤول الأوّل عنها. وهو في الأندلس ومنذ الفتح العربي لها كان الأمير ثمّ الخليفة الأموي بقرطبة. وفي النصف الثاني من القرن 10/4 أصبح الحاجب هو صاحب السلطة الفعلية بينما لم يبق للخليفة إلّا المراسم الشكلية. وأصبح هذا المسؤول أميرا مع ملوك الطوائف في القرن 11/5، وأمير المسلمين في عهد المرابطين وأمير المؤمنين مع الموحّدين والمرينيين.

وأهمّ نقد وُجّه لهذا الصّنف من السّاسة هو :

أ — عدم الكفاءة : ويبرز هذا العيب بصفة جلية إذا كان المسؤول الأوّل عن الدولة طفلا صغيرا. وقد رأى بعض الشعراء في هشام المؤيّد، وقد تولّى الخلافة ولمّا يبلغ سنّ الرّشد، مثالا حيّا لطفل غرّ يلعب وهو متربّع عرض أقوى دولة في أوروبا. ولم يخف الشّاعر هلعه ممّا قد تؤوّل إليه الأمور مع هذا الخليفة —

الطفل، فكان نقده جارحا لا يخلو من البذاءة والفحش (سريع)⁽²⁾ :

اِقْتَرَبَ الْوَعْدُ وَحَانَ الْهَلَاكُ وَكُلُّ مَا تَحْذَرُهُ قَدْ أَتَاكَ
خَلِيفَةُ يَلْعَبُ فِي مَكْتَبٍ وَأُمُّهُ حُبْلَى وَقَاضِرٌ يُنَاكَ

وعدم الكفاءة قد لا يكون مرجعها صغر السن. فهذا باديس صاحب غرناطة رغم شيخوخته له من التصرفات الغريبة ما يدل على حمق كبير — حسب الشاعر السَّمِيسِر — فقد أسند وزارته إلى نصراني بعد مقتل وزيره اليهودي، وكأنه لم يأخذ العبرة من الفتنة التي قامت ضد اليهود، وأدت إلى مقتل زعيمهم ابن النغيلة. قال السَّمِيسِر (مجزوء الخفيف)⁽³⁾:

كُلُّ يَوْمٍ إِلَى وَرَا بُدِّلَ الْبُولُ بِالْحَرَا
فَرَمَاناً تَهْـوِداً وَزَمَاناً تَنْصُـرَا
وَسَيَصْبُو إِلَى الْمَجُـو سِرٌّ إِنْ الشَّيْخُ عَمَّـرَا

أما تميم صاحب مالقة، فقد عزل القاضي الصالح أبا مروان بن حسون⁽⁴⁾، فبرهن بسوء تصرفه عن حماقة سياسية في ظرف حرج هو أحوج ما يكون فيه إلى السند والتأييد. فجلب لنفسه هكذا غضب الأرض والسماء. قال أبو الحسن الحصري (كامل)⁽⁵⁾ :

أَنْظُرْ إِلَيْهِ الْيَوْمَ كَيْفَ أَصَابَهُ صَرَفُ الزَّمَانِ وَلَيْسَ عَنْهُ دِفَاعُ
لَوْلاً إِسَاءَتُهُ وَظُلْمُهُ لَعَذَا وَأَنْتَ يَسِدٌ وَذِرَاعُ

ب — سوء السلوك : وهذه التهمة تأخذ مظاهر متعددة من الظلم والاعتداء إلى الرذيلة والمجون. والأمثلة على ذلك متنوعة : فهذا ابن الرقاق يهجو رئيس الشرق — ونرجح أنه يحيى بن غانية — ويرميه بعظيمة الاستيلاء على أموال ضعاف

(2) المقرئ : نفع الطيب 602/1.

(3) إحسان عباس : أخبار وتراجم أندلسية ص 84.

(4) أبو مروان عبيد الله بن عيسى الكلبي المالقي : ولي قضاء مالقة. توفي سنة 1111/505 (ابن بسام : الذخيرة : 882/1/4).

(5) المصدر السابق

المسلمين من اليتامى رغم ما جاء في الذكر من تنديد وتشنيع. يقول الشاعر (وافر)⁽⁶⁾ :

- (1) رَئِيسُ الشَّرْقِ مَحْمُودُ السَّجَايَا يُقَصِّرُ عَنْ مَدَائِحِهِ الْبَلِيعُ
- (2) تُسَمِّيهِ بِبَحْيَى وَهُوَ مَيِّتٌ كَمَا أَنَّ السَّلِيمَ هُوَ اللَّدِيعُ
- (3) يَغَافُ الْوَرْدُ إِنْ ظَمِئَتْ حَشَاةُ وَفِي مَالِ الْيَتِيمِ لَهُ وَلُوعُ

لقد أجرى الشاعر هجاءه اللاذع مجرى التهكم الساخر حين قال (محمود السجايا) في البيت الأول. ويرى ابن خيرة القرطبي المعروف بالمنفلت⁽⁷⁾ في جهران بن يحيى صاحب لبلة «أكلا للخبائث». وهو يكتئب بذلك عن انغماسه في الملذات وولغه في المحرمات، لذا فهو لا يتورع عن تشبيهه بالكلب الذي تساقط شعره من كثرة «علقه لدم». قال (كامل)⁽⁸⁾ :

إِنَّ ابْنَ يَحْيَى ضَحْكَةً قَتَوَسَمٍ وَأَذْكُرُ بِهِ خُذَّامَ نَارِ جَهَنَّمَ
أَكَلَ الْحَبِثَ فَشَعْرُهُ مُتَسَاقِطٌ كَالْكَلْبِ أَسْقَطَ شَعْرُهُ لَعْنُ الدَّمِّ

أما المأمون ابن ذي النون صاحب طليطة. فهو في نظر ابن غصن الحجازي قد جمع «المحازي كلها». أما تلقبه بالمأمون فهو من أسماء الأضداد قال الشاعر (طويل)⁽⁹⁾ :

تَلَقَّبْتُ بِالْمَأْمُونِ ظُلْمًا، وَإِنِّي لَأَمْنُ كَلْبًا حَيْثُ لَسْتُ مُؤَمِّنَةً
حَرَامٌ عَلَيْهِ أَنْ يَجُودَ بِبَشْرِهِ وَأَمَّا النَّدَى فَاذْدُبْ هُنَالِكَ مَذْفَنَةً
سَطُورُ الْمُحَازِي دُونَ أَبْوَابِ قَصْرِهِ بِحُجَابِهِ لِلْقَاصِدِينَ مُعْتَوْنَةً

ج - التعاون مع التصارى : ومن أعظم التهم التي كانت توجه إلى صاحب السلطة في الأندلس، وتثير غضب العامة عليه هو اتهامه بالتعاون مع التصارى. فهذا المهدي مؤجج نار الفتنة الكبرى بقرطبة في نهاية القرن 10/4. يدعى في

(6) ديوان ابن الرقاق ص : 295.

(7) أبو حامد عبد العزيز بن خيرة القرطبي من أعلام شعراء البيرة في مدة ملوك الطوائف (ابن سعيد : المغرب : 99/2).

(8) المصدر السابق.

(9) ابن بسام : الذخيرة : 761/2/1.

بعض المقطوعات الشعرية التقديية بقعيد الشُّرك إشارة إلى استعانتة بالتصاري الذين
مكَّونه من الرجوع إلى قرطبة منتصرا بعد أن خرج منها مندحرا مستترا. قال
ابن درَّاج (طويل)⁽¹⁰⁾ :

هَنِيئاً لِهَذَا الدَّهْرِ رَوْحٌ وَرِيحَانُ وَلِلدِّينِ وَالْدُّنْيَا أَمَانٌ وَإِيمَانُ
يَأْنُ قَعِيدَ الشُّرْكِ قَدْ ثَلَّ عَرْشُهُ وَأَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ سُلَيْمَانُ
بِهِ رُدٌّ فِي جَوْ الْخِلَافَةِ نُورُهَا وَقَدْ أَظْلَمَتْ مِنْهَا قُصُورٌ وَأَوْطَانُ
وَأُنْقَدَ دِينَ اللَّهِ مِنْ قَبْضَةِ الْعَدَى وَقَدْ قَادَهُ لِلشُّرْكِ ذُلٌّ وَإِذْعَارُ

وقد قام عبد الله بن بلقين صاحب غرناطة بمكاتبة الفونسو السادس عندما
توجَّس خيفة من المرابطين، وبادر بتحسين قلعتة وملئها بالمؤمن والعتاد، فكان
بذلك هدفا لنقد السَّميسر لما رأى في تصرفه من ذميم الفعل وسوء التدبير (مخلع
البيسط)⁽¹¹⁾ :

صَاحِبُ غَرْنَاطَةِ سَفِيَةٍ وَأَعْلَمُ النَّاسِ بِالْأُمُورِ
صَانِعُ أَذْفُوشٍ وَالتَّصَارَى فَانْظُرْ إِلَى رَأْيِهِ الدَّيْرِ
وَشَادَ بُنْيَانَهُ خِلَافاً لِبَطَاغَةِ اللَّهِ وَالْأَمِيرِ
يُنْبِي عَلَى نَفْسِهِ سَفَاهاً كَأَنَّهُ دُودَةُ الْحَرِيرِ
دَعُوهُ يُنْبِي فَسَوْفَ يَذْري إِذَا أَتَتْ قُدْرَةُ الْقَدِيرِ

وأفزع أنواع التعاون مع التصاري المثير لاشتمزاز العامة والخاصة، هو الاستنجد
بهم والتواطؤ معهم لاستيلاء على حصن من الحصون المنيعه من أرض الإله
قال يوسف الثالث منددا بالسلطان أبي سعيد المريني المتواطىء — حسبه — مع
عباد الصليب في فعلته التكرار ضد جبل طارق (طويل)⁽¹²⁾ :

حِبَاطَةُ هَذَا النَّعْرِ أَضَحَّتْ مَلَاذَهُ وَتَمْهِيدُهُ مَا قَدْ عَصَى مِنْ بِلَادِهِ
يُجَاهِدُ مَنْ أَشْقَاهُ حُبُّ صَلْبِيهِ بِمَعْرِبِهِ لَا قَرَّ خَفَقُ فُؤَادِهِ

(10) ديوان ابن درَّاج ص 47.

(11) مذكرات الأمير عبد الله ص 207.

(12) ديوان يوسف الثالث ص 49.

سَعَى فِي تُغُورِ الْمُسْلِمِينَ ضَلَالَةً بَعْدَتْهُ، أَهْوَنُ بِهَا، وَاعْتِدَادِهِ
أَعْثَمَانُ قَدْ لَاحَ الصَّبَاحُ لِنَاطِرٍ فَكَمْ ذَا تَنَامُ فِي غَرِيضٍ وَسَادِهِ ؟
أَمَّا لَكَ يَا مَعْرُورُ فِي فِتْنَةِ التُّقَى مَكَانَ سَيَوَى نَادِي الصَّلِيبِ فَنَادِهِ
لَقَدْ جِئْتَهَا نَكْرَاءَ لَا عَارَ بَعْدَهَا وَأُحْقَبَهَا زَادًا فَيَا نُحْبِثُ زَادِهِ

2. الصنف الثاني : الوزراء : يعتبر الوزير في الدولة الأندلسية المنصب الثاني بعد منصب الخلافة أو الإمارة. فهو الذي يحمل عبء السلطة و وزرها مع صاحب الدولة. وبما أن أعباء السلطة متعددة تعدد الوزراء في الدولة، كل حسب المهمة المناطة بعهدته.

وقد يتعاضد دور أحدهم فيصبح الواسطة بين صاحب الدولة و وزرائه، لذا ميّزه في الأندلس بلقب الحاجب. وقد يكون لهذا الحاجب من الطمّوح ما يجعله ينفرد بكامل السلطات بالدولة. ويصبح صاحب الدولة — نظرا الى ضعف شخصيته أو عدم كفاءته — محجوبا، ولا يقوم في صلب مؤسسات الدولة إلاّ بدور تشريفي بحت.

وبسبب تعاضد دور الوزير والحاجب في الدولة الأندلسية كانا هدفا للنقد والتعريض وللتشنيع والتثديد.

فالحاجب المنصور بن أبي عامر وقد تمكّن بقوة شخصيته من جعل منصب الخلافة شكلياً، أصبح عرضة لنقد عنيف من طرف الأمويين ومن صنائعهم، لقد رأى بعضهم في ابن أبي عامر غاصبا للسلطة من الخليفة الشرعي، وما جرّأته وطموحه فيما قام به من حجر ضدّ هشام المؤيد إلا مرحلة أولى لافتكاك الحكم من عائلة بني أمية نهائيا ووضعه في بني عامر. وفعلا كانت مثل هذه الأفكار المزعجة تخامر أذهان عدد لا بأس به من بني أمية وأتباعهم. فتقلقهم وتقض مضجعهم. وقد عبّر إبراهيم بن إدريس⁽¹³⁾ عن هذا القلق وهذه الحيرة بقوله

(13) إبراهيم بن إدريس العلوي الحسني عاشر المنصور بن أبي عامر وعاش أيام الفتنة، وكان يحقد على المنصور لغدره بحسب بن قُتُون كبير عائلة الأدارسة الحسينيين (ابن الأبار : الحلة : 226/1).

(كامل) (14) :

فِي مَا أَرَى عَجَبٌ لِمَنْ يَتَعَجَّبُ جَلَّتْ مُصِيبَتُنَا وَضَاقَ الْمَذْهَبُ
إِنِّي لَأَكْذِبُ مُفْلَتِي فِي مَا أَرَى حَتَّى أَقُولَ غَلَطْتُ فِي مَا أَحْسِبُ

ولا يحاول الشاعر أن يُخفي حقه على المنصور، فتراه يظهره في صورة مزرية
خُلُقاً وَخُلُقاً، وفي ذلك ما فيه من تنديد به وتحريض عليه (15) :

أَيَكُونُ حَيًّا مِنْ أُمَيَّةَ وَاحِدٌ وَيَسُوسُ ضَحَمَ الْمُلْكِ هَذَا الْأَحْدَبُ ؟
تَمْشِي عَسَاكِرُهُمْ حَوَالِي هَوْدَجٍ أَغْوَادُهُ فِيهِمْ قِرْدٌ أَشْهَبُ
أَبْنَى أُمَيَّةَ أَيْنَ أَقْمَارُ الدُّجَى مِنْكُمْ، وَمَا لِيُؤْهِبَنَا تَتَعَيَّبُ ؟
غَابَتْ أَسُودٌ مِنْكُمْ عَنْ غَابِهَا فَلِذَاكَ حَارَ الْمُلْكُ هَذَا الثَّغْلَبُ

والوزير القوي قد يلعب الدور الرئيسي في الدولة بإهمال أو تنازل من صاحبها،
فيثير غضب الرعية لما تراه أو تؤولّه من سوء تصرفه، فيعرض حياته وحياة الطائفة
التي ينتمي إليها إلى الخطر. فهذا أبو إسحاق الإلبيري يفضح بقصيدة له مشهورة
أفعال الوزير اليهودي ابن النغزلة، فيتسبّب في مقتله مع عدد كبير من طائفته.
قال الشاعر مبرزا ما رآه تجاوزا من الوزير في حقّ الراعي والرعية
(المتقارب) (16) :

فَعَزَّ الْيَهُودُ بِهِ (17) وَاتَّحَوْا يَتَاهُوا وَكَانُوا مِنَ الْأَرْذَلِينَ
فَكَمْ مُسْلِمٍ فَاضِلٍ قَانَتْ لَأَرْذَلٍ قِرْدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
فَصَارَتْ حَوَائِجُنَا عِنْدَهُ وَنَحْنُ عَلَى بَابِهِ قَائِمُونَ

.....

وَيَضْحَكُ مِنَّا وَمِنْ دِينِنَا فَأِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاجِعُونَ
وَلَوْ قُلْتُ فِي مَالِهِ إِنَّهُ كَمَالِكَ كُنْتُ مِنَ الصَّادِقِينَ
فَبَادِرْ إِلَى ذَبْحِهِ قُرْبَةً وَضَحَّ بِهِ إِنَّهُ كَبِشٌ سَمِينٌ

(14) المصدر السابق : 227/1.

(15) نيكل : مختارات من الشعر الأندلسي ص 45.

(16) ديوان الإلبيري : ص 96 — 97 — 99.

(17) الضمير يعود على ابن النغزلة.

والوزير الجريء قد يتجاسر على مخالفة أوامر سيده فينتزي ببعض المقاطعات التابعة له بالتظمر. كما فعل الوزير ابن عَمَّار عندما استولى على مرسية باسم المعتمد ثم استقلَّ بها رغم أنفه. وكان الشعر النقدي المعول الذي هدَّ مجده فضاء ملكه في مرحلة أولى، وهذا كيانه فكان مقتله في مرحلة ثانية.

ونستطيع أن نلاحظ إلى أي مدى يمكن أن تلعب بعض المقطوعات الشعرية دورها في تعقيد الأوضاع وتوتير الأعصاب، في محاولة ابن عبد العزيز التفتين بين المعتمد ووزيره. فقد تحسّل صاحب بلنسية على بعض أبيات من القصيدة التي قالها ابن عَمَّار في تهديده وهو في حالة زهو أنساه الحيلة والحذر فأوصلها إلى المعتمد كقوله (كامل)⁽¹⁸⁾ :

كَيْفَ التَّغَلُّتُ بِالْحَدِيدَةِ مِنْ يَدَيَّ رَجُلَ الْحَقِيقَةِ مِنْ بَنِي عَمَّارٍ
وكان المعتمد يتميز غيضا من تصرفات وزيره، ولكنّه في ما يبدو كان غير قادر على أن يفعل أي شيء على الأقل في تلك الفترة. فاكتمنى بأن ذيل قصيدة ابن عَمَّار السابقة ساخرا من أصله الوضع ومستهزئا من أمه بقوله (كامل)⁽¹⁹⁾ :

تَبْكِي عَلَيْهِمْ شَبَّوسُ⁽²⁰⁾ بِعَبْرَةٍ
كَاتَيْتَهَا الْمُتَدَاْفِعَ التَّيَّارِ
يَا شَمْسَ⁽²¹⁾ ذَاكَ الْقَصْرِ كَيْفَ تَخَلَّصْتَ
فِيهِ إِلَيْكَ طَوَارِقُ الْأَقْدَارِ

ثمّ قام ابنعبد العزيز بإيصال هذه الأبيات إلى بلاط مرسية (ودسّ نبلا من يهود شرقي الأندلس لابن عَمَّار حتى اطمأن إليه. وأحلّه محلّ الرواية لأشعاره في هجاء المعتمد)⁽²²⁾ كقوله يرّد على سخرية المعتمد معرّضا به وبزوجته اعتماد

(18) ابن الأبار : الحلة : 156/2.

(19) المصدر السابق ص 157.

(20) شَبَّوس : قرية بمدينة شلب كانت مقرا لسلف ابن عَمَّار (ابن الأبار : الحلة : 157/2).

(21) شمس : اسم أمّ عمار (المصدر السابق).

(22) ابن الأبار : الحلة : 157/2.

(المقارب) (23) :

تَحَيَّرَهَا مِنْ بَنَاتِ الْهَجَا نِ رُمَيْكِيَّةٍ مَا تُسَاوِي عِقَالاً
فَجَاءَتْ بِكُلِّ قَصِيرِ الْعَدَا لِ لَيْمِ التَّجَارِينِ عَمّاً وَنَحَالاً

وقال في المعتمد (24) :

سَأَكْشِفُ عِرْضَكَ شَيْئاً فَشَيْئاً وَأُهْنِكَ سِتْرَكَ حَالاً فَحَالاً

وتمكن اليهودي من أن يرسل نسخة بخط ابن عمار من هذا الهجاء إلى ابن عبد العزيز. فأرسلها هذا بدوره إلى المعتمد. فكان ذلك من أهم العوامل التي أدت إلى مقتل ابن عمار بطبرزين على يد المعتمد نفسه.

وكما تعرّض الشعر للحاجب القوي والوزير الطموح والجسور، تعرّض بالتّقد إلى الوزير الذي انعدمت كفاءته. فهناك من الوزراء حسب هذا الشعر النقدي — من يرتقي إلى منصب الوزارة فيشوهه مظهرها وجوهرها. قال ابن عمار في عدّوه اللدود ابن عبد العزيز صاحب بلنسية (كامل) (25) :

قُلْ لِلْوَزِيرِ وَلَيْسَ رَأْيِي وَزِيرٍ أَنْ يَتَّبِعَ التَّدْبِيرَ بِالتَّدْبِيرِ
إِنَّ الْوِزَارَةَ مُذْ لَبِسَتْ رِدَاءَهَا رُفِعَتْ عَلَى التَّغْيِيرِ وَالتَّزْوِيرِ

كما أنّ إسناد منصب الوزارة إلى أناس غير أكفاء مدعاة لأن يطمح بعضهم إلى منصب الخلافة نفسه، إذ ليس هناك ما يمنعهم من ذلك بعد تدهور المؤسسات التابعة لها. قال أبو محمد بن أبي بكر بن وزير (26) يهجو ابن عمرو صاحب خطّة الأشراف (27) (كامل) (28) :

(23) صلاح خالص : محمد بن عمار ص 2 — 281.

(24) ابن الأبار : الحلة : 158/2.

(25) صلاح خالص : محمد بن عمار ص 293.

(26) هو حفيد أمير شلب أبي محمد سيدرأي بن عبد الوهّاب بن وزير القيسي، ولاه ناصر بني عبد المؤمن مدينة قصر أبي دانس في الجهة الغربية. وقتله ابن هود بإشبيلية 1229/427 وزعم أنّه يروم القيام عليه (المقرّي : نفح الطيّب : 465/4).

(27) في المغرب لابن سعيد الجزء الأول ص 382 عوض ابن عمرو وجدنا ابن غمر وهو شخص =

لَا تَيَأْسَنَّ مِنَ الْخِلَافَةِ بَعْدَمَا وَلِيَّ ابْنُ عُمَرَ خُطَّةَ الْأَشْرَافِ
تَبَّأً لِدَهْرِ هَذِهِ أَفْعَالُهُ يَضَعُ التَّوْفِجَ فِي يَدَيَّ كَنَافٍ

وانوزير الضعيف قد يقوم بما نسميه اليوم بالنقد الذاتي، فهذا الوزير الشاعر
حسن بن مالك بن أبي عبيدة⁽²⁹⁾ يخاطب الخليفة المستظهر الأموي، ويصف
حاله قائلا (طويل)⁽³⁰⁾ :

إِذَا غَبْتُ لَمْ أَحْضَرْ وَإِنْ جِئْتُ لَمْ أُسَلِّ فَسَيَّانٍ مِنِّي مَشْهُدٌ وَمَغِيبٌ
فَأَصْبَحْتُ تَيْمِيًّا وَمَا كُنْتُ قَبْلَهَا لَيْتِمٍ وَلَكِنْ الشَّيْئَةَ نَسِيبُ⁽³¹⁾

وعادة ما يكون ضعف الوزير من ضعف أميره، ويكون النقد عندئذ نقدا
لمؤسسات الدولة جميعها. قال أبو الرِّبيع⁽³²⁾ في حكم بن سعيد وزير هشام المعتد
(مخلع البسيط)⁽³³⁾ :

هَبْكَ كَمَا تَدْعِي وَزِيرًا وَزِيرُ مَنْ أَنْتَ يَا وَزِيرُ ؟
وَاللَّهِ مَا لِلْأَمِيرِ مَعْنَى فَكَيْفَ مَنْ وَزَرَ الْأَمِيرَ ؟

وقال ابن خفاجة ملتحا إلى نفس المعنى (طويل)⁽³⁴⁾ :

فَمَا يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ، وَالْمَلِكُ جَائِرٌ وَهَلْ يَسْتَقِيمُ الظِّلُّ وَالْعُودُ مُعَوِّجُ ؟

= لم تتمكن من معرفته أما خطبة الأشراف : فهي منصب في الدولة الموحدية لصاحب الأعمال
المخزنية : وهو الوزير المختص بالشؤون المالية (عبد الله عنان : عصر الموحدين ص 623).
(28) المقرري : نفع الطيب : 765/4.

(29) حسن بن مالك بن أبي عبيدة : وزير من العلماء باللغة والأدب في الأندلس. توفي شوال
1025/416 (ديوان ابن شهيد تحقيق يعقوب زكي ص 44).

(30) المقرري : نفع الطيب : 7/1 — 436.

(31) يشير إلى قول الشاعر (وافر) :

وَيُقْضَى الْأَمْرُ حِينَ تَغِيبُ ثَيْمٌ وَلَا يُسْتَأْذَنُ وَهُمْ شُهُودُ
(المصدر السابق).

(32) أبو الرِّبيع شاعر لم تتمكن من معرفته.

(33) ابن عذاري : البيان المغرب : 147/3 (تحقيق ميرندا).

(34) ديوان ابن خفاجة ص 63.

وأغلب هذا النقد نابع من تعارض اختيارات الوزير المهجّو السياسيّة مع اختيارات الشاعر النّاقّد، فيسمح الشاعر لنفسه الحاقدة أن تشنّع بنسب الوزير الخامل وبيطانته الفاسدة وشواغله الغريبة، قال ابن شهيد في الوزير أبي عبد الله ابن الفرضي (طويل)⁽³⁵⁾ :

وَلَيْسَ⁽³⁶⁾ كَمَنْحُوسٍ مِنَ الْقَوْمِ مُنْجِسٌ
تَعَاظَمَ حَتَّى قِيلَ لَيْسَ يُنَالُ
أَعَاتُّهُ أَمْوَالُ تَخَوَّنَ عَيْنَهَا⁽³⁷⁾
وَأَعْلَنَهُ غُثْرُ سُوقَةٍ وَسِفَالُ
لَهُ كَعْبٌ تَحْسِرُ لَمْ يُصَاحِبْ بِهِ امْرَأً
عَلَى الذَّهْرِ إِلَّا رُدًّا وَهَوَ خَيَالُ
فَفِي كُلِّ عَصْرِ مِنْ عَصُورِ حَيَاتِهِ
تُثَلُّ غُرُوشٌ أَوْ تُدَكُّ جِبَالُ⁽³⁸⁾
هُوَ الدَّاءُ فَاسْتَأْصِلْهُ تَلْبَسُ جَمَالَهَا
وَدَاءُ كُغُوبِ الْمُنْجِسِينَ عُضَالُ

وقد يتجاوز الحقد كلّ الحدود فنرى الشاعر كابن شهيد مثلاً لا يكتفي بأن كان سبياً في مقتل الوزير عبد الرحمن بن محمد الحياط عندما أغرى به الخليفة هشام المعتد، بل قال فيه بعد مقتله بنفس سادية غريبة (كامل)⁽³⁹⁾.

لَا يَرْحَمُ الرَّحْمَانُ مَصْرَعَ مَارِقٍ عَبِثَتْ بِطَاعَتِهِ يَدُ الْأَهْوَاءِ
الْحَقُّ بِهِ إِخْوَانُهُ فَحَيَاتُهُمْ نَكَدٌ وَقَدْ أَوْدَى أَخُو السُّفَهَاءِ

ونجد نموذجاً ثانياً لمثل هذا الحقد المرضي مع الوزير ابن الخطيب في هجوه

(35) ديوان ابن شهيد ص 120.

(36) الضمير يعود على الوزير أبي عمران، صديق الخليفة سليمان الأموي والشاعر ابن شهيد.

(37) الإشارة إلى اشتغال أبي عبد الله الفرضي بالكيمياء.

(38) هذا البيت يتفق مع ما جاء عند ابن عذاري في البيان المغرب : 132/3 تعليقا على تولي أبي عبد الله الفرضي الوزارة ليحيى بن علي بن حمّود من أنّه (كان أضّر شيء على دولته).

(39) ديوان ابن شهيد ص 16.

وتشفية من ابن أبي الفتح وزير إسماعيل بن الأحمر بعد إغراقه مع أبنائه القصر.
قال (منسرح)⁽⁴⁰⁾ :

قُلْ لِلْوَزِيرِ الْبَلِيدِ قَدْ رَكَضَتْ فِي رَبْعِكَ الْيَوْمَ غَارَةُ الْغَيْرِ
يَا ابْنَ أَبِي الْفَتْحِ نَسَبُهُ عُكِسَتْ فَلَا يَفْتَحُ أَثُّ وَلَا ظَفِيرُ
يَا نَاقِصَ الدِّينِ وَالْمُرُوءَةِ وَالْعَقْ لِ مُجْرِيِ اللِّسَانِ بِالْهَذَرِ
يَا وَلَدَ السَّحْقِ غَيْرَ مُكْتَسَمٍ حَدِيثُهُ يَا ابْنَ فَاسِدِ الدُّبْرِ
يَا بَغْلَ طَاخُونَةٍ يَدُورُ بِهَا مُجْتَهِدَ السَّيْرِ مُغْمَضَ الْبَصْرِ

3. الصَّنَفُ الثَّالِثُ : الولاية : والوالي هو نائب صاحب الدولة في حكم المقاطعات النائية عن حضرته عندما تتسع رقعة مملكته، وعادة ما يختارهم من أقاربه وصنائه وكبار رجال دولته.

والأندلسيون بصفة عامة من أجرة الناس على ولايتهم بالحق وبالباطل. وكثيرا ما تدمر هؤلاء الولاية منهم حتى اعتبر بعضهم العزل عن ولاية الأندلس نعمة وفضلا. فهم لا يتورعون عن مكاتبة صاحب الدولة يشكون ويتذمرون، إذ ما صدر عن الوالي أو بعض أعوانه في جهته ما يعتبرونه تعديا عليهم وظلما. وهذا الخزومي الأعمى⁽⁴¹⁾ يرأس علي بن يوسف بن تاشفين معرضا بسلوك أبي محمد بن سعيد بن خلف والي أشرف غرناطة⁽⁴²⁾ (طويل)⁽⁴³⁾ :

إِلَيْكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ نَصِيحَةً يَجُوزُ بِهَا الْبَحْرَ الْمُجْجَعُ شَاعِرُ
يَغْرَنَاطَةَ وَلَيْتَ فِي النَّاسِ غَامِلًا وَلَكِنْ بِمَا تَحْوِيهِ مِنْهُ الْمَآزِرُ
وَأَنْتَ وَمَا تَخْفَى عَلَيْكَ خَفِيَّةٌ فَسَلْ أَهْلَهَا فَلَا تُرْ لِلنَّاسِ ظَاهِرُ
وَمَا لِإِلَهِ الْعَرْشِ تَفْنِيهِ حَمْدَةٌ وَزَيْنُ الْكَأْسِ الَّذِي هُوَ دَائِرُ

(40) المقرئ : نفح الطيب : 1/5 — 140.

(41) أبو بكر الخزومي الأعمى الموروري : قال فيه ابن الخطيب (كان أعمى، شديد القحة والشر معروفًا بالهجاء). كان حيًا بعد 1145/540 (ابن الخطيب : الإحاطة : 424/1).

(42) توفي 5/539 — 1144 (المصدر السابق : 215/3، 216، 217).

(43) المصدر السابق. ص : 216.

وتقدم لنا المادّة الشعريّة نموذجاً ثانياً عن هذا التّدمر، ويتمثل في شكوى رفعها مباشرة إلى الخليفة المنصور الموحّدي الشّاعرة الشّليبيّة⁽⁴⁴⁾ تتظلم من والي بلدها وصاحب خراجها. وقد حمّلت الشّاعرة الخليفة بكلّ جرأة مسؤوليّة ما وقع في بلدها من عبث، هو إلى التّهب أقرب، أدّى إلى انحرام اقتصادي بدّل الأرض غير الأرض، وقلب الأحوال رأساً على عقب. قالت (كامل)⁽⁴⁵⁾ :

قَدْ آنَ أَنْ تُبْكِي الْعُيُونَ الْآيَةَ وَلَقَدْ رَأَى أَنَّ الْجَحَاةَ بَاكِئَةً
يَا قَاصِدَ الْمِصْرِ الَّذِي يُرْجَى بِهِ ، إِنَّ قَدَرَ الرَّحْمَانِ، رَفَعُ كَرَاهِيَةِ
نَادِ الْأَمِيرِ إِذَا وَقَفَتْ بِبَابِهِ يَا رَاعِيًا إِنَّ الرَّعِيَةَ فَانِيَةً
أُرْسَلَتْهَا هَمَلًا وَ لَا مَرَعَى لَهَا وَتَرَكْتُهَا تَهْبُ السَّبَاعِ الْعَادِيَةِ
شِلْبٌ كَلَا شِلْبٍ وَكَانَتْ جَنَّةً فَأَعَادَهَا الطَّاعُونَ نَارًا حَامِيَةً
خَافُوا وَمَا خَافُوا عُقُوبَةَ رَبِّهِمْ وَاللَّهِ لَا تَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ

وهم لا يتورعون عن الاساءة إلى من أحسن إليهم من الولاة وأبلى البلاء الحسن في سبيلهم. فهذا يحيى ابن غانية رئيس الشرق رغم أياديهِ البيضاء على الأندلس لم يسلم من نقد أهلها، قال فيه ابن الرّقاق. (وافر)⁽⁴⁶⁾ :

رَئِيسُ الشَّرْقِ مَحْمُودُ السَّجَايَا يُفَصِّرُ عَنْ مَدَائِحِهِ الْبَلِيغُ
نُسَمِيهِ بِيَحْيَى وَهُوَ مَيِّتٌ كَمَا أَنَّ السَّلِيمَ هُوَ اللَّدِيغُ
يَعَافُ الْوَرْدَ إِنْ ظَمِئَتْ حَشَاؤُهُ وَفِي مَالِ الْيَتِيمِ لَهُ وَلُوغُ

وعزل الولاة عند الأندلسيين هو مصدر فرحة وحبور. قال أبو زكرياء يحيى ابن مطروح⁽⁴⁷⁾ في وال ظالم عزل. ونزل المطر على إثره. وكان الناس في جذب

(44) شاعرة رقيقة — كما يبدو من شعرها على قلته — عرفت بالشّليبيّة نسبة إلى بلدها شلب في غربي الأندلس (محمد المنتصر الرّيسوني : الشعر التّسوي في الأندلس ص : 118).

(45) المرجع السّابق.

(46) ديوان ابن الرّقاق ص 295.

(47) من أهل مدينة باغة، من بيت إمارة، انحاز إلى مالقة ولم يزل حيث حلّ في رتبة عالية، معاصر لعَمّ ابن سعيد صاحب المغرب (ابن سعيد : المغرب : 155/2 — المقرّي : نفح الطيب : 153/4).

(سريع) (48) :

وَرُبَّ وَالٍ سَرَّنا عَزَلُهُ فَبَعْضُنَا هَنَّاهُ الْبَغْضُ
لَقَدْ وَاصَلْتَنَا السُّحْبُ مِنْ بَعْدِهِ وَلَدَّ فِي أَجْفَانِنَا الْغَمْضُ
لَوْ لَمْ يَكُنْ مِنْ نَجَسٍ شَخْصُهُ مَا طَهَّرَتْ مِنْ بَعْدِهِ الْأَرْضُ

والمادة الشعرية تقدم لنا نموذجاً حياً لسلوك الولاة المرابطين بالأندلس يتمثل في سيرة والي قرطبة الزبير بن عمر. وأول ما لفت نظر الشاعر في سلوك هذا الوالي هو تخليه عن واجبه الدفاعي. قال الأبيص (بسيط) (49) :

أَمَّا زُبَيْرٌ فَقَدْ أَوْدَى بِأَنْدَلُسٍ مَا كَانَ مِنْ حُرْمَةٍ فِيهَا وَصِديقُ
وَصَدَّه عَنْ قِرَاعِ الدَّارِعِينَ بِهَا قَرُعُ الْقَوَاقِيزِ أَفْوَاهُ الْأَبَارِيقِ

ومما يحز في النفس أن تخليه عن ذلك الواجب كان في سبيل إرضاء نزواته. قال نفس الشاعر (بسيط) (50) :

يَا سَائِلِي عَنْ زُبَيْرٍ أَيْنَ مَسْكَنُهُ
هَيْهَاتَ تَطْلُبُ صَبْحاً مَالَهُ وَضَحُ
سَكَرَانٍ يَكْرَعُ فِي قَرْجٍ وَفِي قَدَحٍ
وَالْمُلْكُ تَحْتَ لَبَانِ الصَّدْرِ مُطْرَحُ (51)
يَا ضَيِّعَةَ الْحُسْنِ لَمْ يَتْرُكْ لَهُ سَبْدًا
أَوْدَى السَّمَاعُ بَيْتَ الْمَالِ وَالْقَدَحُ

وإذا كان الناس يعكفون على الصلاة تهجداً وخشوعاً. فهذا الوالي يعكف على الضلالة فسقاً وفجوراً. قال الأبيص (كامل) (52) :

عَكَفَ الزُّبَيْرُ عَلَى الضَّلَالَةِ سَائِسًا وَإِمَامُهُ الْمَشْهُورُ كَلْبُ النَّارِ

(48) المصدر السابق : 8/3 — 507.

(49) أبو بحر صفوان بن إدريس : زاد المسافر ص 112.

(50) المصدر السابق.

(51) في الأصل : لبان السجود.

(52) المصدر السابق.

مَا زَالَ يَأْخُذُ سَجْدَةً فِي سَجْدَةٍ يَبْنَ الْقَيَانِ وَرَثَةُ الْأَوْثَارِ
فَإِذَا اغْتَرَاهُ السَّهْوُ سَبَّحَ خَلْفَهُ صَوْتُ الْكِرَانِ وَصَرَخَةُ الْمِزْمَارِ

وليس هذا بالأمر الخطر أمام شذوذه الجنسي. قال الأبيض (كامل) (53) :

قَالُوا الزُّبَيْرُ مَبْرُصٌ فَأَجَبْتُهُمْ لَا تَعْدُلُوهُ فَدَاؤُهُ مِنْ عِنْدِهِ
رَضَعَتْ مَبَاعِرُهُ الْأَيُّورَ فَأَكْثَرَتْ حَتَّى بَدَا وَسْمُ الْمَنِيِّ بِجِلْدِهِ

4) **الصف الرابع القضاة والفقهاء** : يعتبر القاضي (54) والفقهاء في الأندلس من أعوان الدولة وأعيانها في نفس الوقت. ولم تكن هاتان الشخصيتان تمثلان السلطة القضائية فقط في القرون الوسطى، بل كان لهما دور لا يستهان به في الحياة السياسية مما اضطر بعض الحكام إلى مجاملتهم ومدارعتهم، ويكفي أن نذكر دورهم في عهد الإمارة الأموية، وما انجر عنه من ثورة في ولاية الحكم الرضوي. ولقد تمكن بعضهم بعد سقوط الخلافة من الانتزاع على بعض المناطق وأسسوا فيها دولا كانت من أقوى دول عهد الطوائف كدولة بني عباد بإشبيلية.

وتعاضد دورهم في الميدان السياسي والاجتماعي في العهد المرابطي. وكان ذلك على حساب أهل الأدب عامة والشعراء بصفة خاصة. ولقد حَزَّ في نفس هؤلاء أن يروا فئة أخرى تحل محلهم وتسلبهم كل ما كان لهم من امتيازات. وهذا الأعمى التطيلي يندب دولة الشعر ويستنكر بقوة هذا التحول الذي أعطى الفقهاء ما كان يكون حكرًا — وما بالعهد من قدم — على الشعراء. قال الأعمى التطيلي (طويل) (55) :

أَيَا رَحِمَتَا لِلشَّعْرِ أَقَوْتُ رُبُوعَهُ
عَلَى أَنَّهَا لِلْمَكْرُومَاتِ مَنَاسِكُ
وَلِلشَّعْرَاءِ الْيَوْمَ ثُلُثُ غُرُوشُهُمْ
فَلَا الْفَخْرُ مُحْتَالٌ وَلَا الْعِزُّ ثَامِلُكُ

(53) ابن سعيد : المغرب : 128/2.

(54) القاضي هو في فقيه له خطة رسمية.

(55) (قام زيد) رمز للأدباء و (قام مالك) رمز للفقهاء.

فَيَا دَوْلَةَ الضَّيِّمِ إَجْمَلِي أَوْ تَجَامَلِي
فَقَدْ أَصْحَبْتَ تِلْكَ الْعُرَى وَالْعَرَائِكُ
وَيَا (قَامَ زَيْدٌ) أَعْرِضِي أَوْ تَعَارَضِي
فَقَدْ حَالَ مِنْ دُونِ الْمُتَى (قَالَ مَالِكٌ) (55)

ومن هذا المنطلق أصبح القضاة والفقهاء — وخاصة في العهد المرابطي — هدفاً لنبال شعراء العصر. وكان لموقف الغزالي منهم بعد حرقهم لكتابه «الاحياء» أمام الباب الغربي للجامع قرطبة ما شجّع الشعراء على النيل منهم والتحامل عليهم. وتجنباً لما قد عساه أن يفهم من نقد الشعراء للفقهاء أنه نقد لكامل المذهب المالكي، قام الشعراء بمدح مالك. وإن كان هذا المدح لا يبريء صاحب المذهب تماماً، لأنه مكّنه عن طريق مذهبه من أسباب الوصول إلى مركز السلطة والتفوذ. قال أبو بكر الأبيض (كامل) (56) :

قُلْ لِلْإِمَامِ سَنَّا الْأُئِمَّةِ مَالِكٍ نُورِ الْعُيُونِ وَتُرْهَةِ الْأَسْمَاعِ
لِلَّهِ دُرُّكَ مِنْ هُمَامٍ مَاجِدٍ قَدْ كُنْتُ رَاعِيْنَا فَنَعَمَ الرَّاعِي
فَمَضَيْتُ مَحْمُودَ النَّقِيَّةِ طَاهِرًا وَتَرَكْنَا قَنَصًا لِشَرِّ سِيَّاعِ
أَكَلُوا بِكَ الدُّنْيَا وَأَنْتَ بِمَعْزَلٍ طَاوِي الْحَشَا مُتَكَفِّتُ الْأَضْلَاعِ
تَشْكُو دُنْيَا لَمْ تَزَلْ بِكَ بَرَّةً مَاذَا رَفَعَتْ بِهَا مِنْ الْأَوْضَاعِ

إن آراء أقطاب هذا المذهب ابتداءً من مالك، ثم تلاميذه وأتباعه كابن القاسم وأشهب وأصبغ وسحنون، وما وضعوه من تأليف إنما هي وسائل يحدق هؤلاء الفقهاء استعمالها في سبيل تحقيق مزيد من الكسب المادي. قال أبو بكر الأبيض (كامل) (57) :

أَهْلُ الرِّيَاءِ لَيْسَتْهُمْ نَامُوسُكُمْ كَالذُّبِ يَحْتَلُ فِي الظَّلَامِ الْعَاتِمِ

(56) المقرئ : ن/448/3 وفي المعجب للمراكشي ص 235 تنسب هذه الأبيات لابن البني مع اختلاف يسير لا يؤثر في المعنى. (ن = التفتح).
(57) أبو بحر صفوان بن إدريس : زاد المسافر 113.

فَمَلَكَتُمُ الدُّنْيَا بِمَذْهَبِ مَالِكٍ وَقَسَمْتُمُ الْأَمْوَالَ بَيْنَ الْقَاسِمِ (58)
وَبِأَشْهَبِ (59) شَهَبِ الْبِعَالِ رَكِبْتُمْ وَبِأَصْبَحَ (60) صُبُعَتْ لَكُمْ فِي الْعَالَمِ

وقال ابن صارة (61) (مجزوء المديد) (62) :

يَا ذُنَابًا لَنَا فِي ثِيَابٍ مُلَوَّنَةٍ
أَحْلَالًا رَأَيْتُمْ أَكَلْنَا فِي الْمُدَوَّنَةِ؟

وما علم هذا الصنف من الفقهاء عند ابن خفاجة إلا تكالب وأبهة،
وما زهدهم إلا تحين وتريص. قال (كامل) (63) :

دَرَسُوا الْعُلُومَ لِيَمْلِكُوا بِجَدَالِهِمْ فِيهَا صُدُورَ مَرَاتِبٍ وَمَجَالِسِ
وَتَزَهَّدُوا حَتَّى أَصَابُوا فُرْصَةً فِي أَخْذِ مَالٍ مَسَاجِدٍ وَكُنَائِسِ

ويتحول التقدر والهجاء إلى تنديد وتشنيع، وذلك بالكشف عن نماذج من قبيح
أفعالهم، وبإمالة اللثام عن مظاهر من سوء سلوكهم. فهم يظلمون ويرتشون.
قال ابن الزقاق (64) (كامل) (65) :

قَاضٍ يَجُورُ عَلَى الضَّعِيفِ وَرُبَّمَا لَقِيَ الْقَوِيَّ بِمِثْلِ حِلْمِ الْأَخْنَفِ
لَعِبَتْ بِطُلْعَتِهِ الرُّشَى لَعَبَ الرِّشَا بُفُؤَادِ خَفَاقِ الْجَوَانِحِ مُدَنِّفِ

(58) أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم تلميذ مالك توفي 191 هـ/806 (أبو بحر صفوان بن
إدريس : زاد المسافر ص 113 تعليق عدد 1).

(59) أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي فقيه كان صاحب مالك توفي 204 هـ : 819 (نفس
المصدر السابق).

(60) أصبغ بن الفرج من كبار مالكية مصر توفي 225/838 (نفس المصدر السابق ص 108
تعليق عدد 5).

(61) عبد الله بن محمد بن صارة البكري من أهل شنترين توفي 517/1123 (المصدر السابق
ص 108 تعليق عدد 5).

(62) سعد إسماعيل شلبي : دراسات أدبية في الشعر الأندلسي ص 160 وعنده ابن صارة بالسين
(ابن سارة).

(63) د/ ابن خفاجة : 155.

(64) أبو الحسن علي بن عطية توفي في حدود 530/1135 (المقري : ن/1/16 تعليق 2).

(65) د / ابن الزقاق : 265.

وقال أبو الحسن بن الطراوة النحوي⁽⁶⁶⁾ (بسيط)⁽⁶⁷⁾ :

إِذَا رَأَوْا جَمَلًا يَأْتِي عَلَى بُعْدٍ مَدُّوا إِلَيْهِ جَمِيعًا كَفَّ مُقْتَنَصِ
إِنْ جِئْتَهُمْ فَارِغًا لَزُوكَ فِي قَرْنٍ وَإِنْ رَأَوْا رَشْوَةً أَفْتَوْكَ بِالرُّخَصِ
وهم يحتالون ويشهدون زورا. قال أبو بكر بن مغاور الشاطبي⁽⁶⁸⁾
(بسيط)⁽⁶⁹⁾ :

إِنَّا إِلَى اللَّهِ مَاذَا حَلَّ بِالَّذِينَ مِنَ الطُّوَالِ اللَّحَى الْبَيْضِ الْعُثَانِينَ
بَاغُوا رِضَى اللَّهِ وَابْتَاغُوا مَسَاخِطَهُ وَغَيَّرُوا الشَّرْعَ يَا لِلَّهِ لِلَّذِينَ
أَضَحَّتْ شَهَادَتُهُمْ بِالزُّورِ نَاطِقَةً إِنَّ الشُّهُودَ لَأَعْوَانُ الشَّيَاطِينِ
ويخونون الأمانة فتضيع حقوق من ينتظر منهم حماية حقوقه. قال اليكّي مخاطب
أمير المسلمين (طويل)⁽⁷⁰⁾ :

تَسْمَعُ أَمِيرَ الْمُسْلِمِينَ لِنَبَأٍ تُصَمُّ لَهَا الْآذَانُ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ
بِمُرْسِيَةٍ قَاضٍ تَجَاوَزَ حَدَّهُ وَأَخْطَأَ وَجْهَ الرُّشْدِ فِي كُلِّ مَقْصِدٍ
يُطَالِبُهُ الْإِيثَامُ فِي جُلِّ مَالِهِمْ وَيَطْلُبُهُ فِي حَقِّهِ كُلِّ مَسْجِدٍ
فَمَا بَيَّضَتْ كَفَاكَ بِالْعَدْلِ لَمْ تَزَلْ تُسَوِّدُهُ بِالْجَوْرِ كَفَّ ابْنِ أَسْوَدٍ⁽⁷¹⁾
وقد يتحوّل التنديد والتشنيع إلى تهكّم وتندّر، فيسخر ابن البني من يخل

(66) أبو الحسن سليمان بن محمد بن الطراوة النحوي كان أعلم أهل وقته بالعربية توفي 1133/528 (ابن سعيد : المغرب 2/208).

(67) ابن الأثير : المقتضب ص 11.

(68) عبد الرحمان بن محمد بن مغاور بن حكم بن مغاور من أهل شاطبية. روى عن جلة المحدثين بالأندلس، وكان في وقته بقية مشيخة الكتاب وجلة الأدياء بها. ولد بشاطبية 1108/502 وتوفي بها في 1191/587 (ابن إدريس : زاد المسافر ص 79 تعليق 5).

(69) المصدر السابق ص 80.

(70) ابن سعيد : المغرب 2/270.

(71) هو أحد القضاة الذين وشوا بأبي العباس بن العريف شيخ المتصوفة إلى علي بن يوسف بن تاشفين (ابن الأثير : ح/2/197 تعليق عدد 2).

القاضي ابن حمدين⁽⁷²⁾ (متقارب)⁽⁷³⁾ :

أَدْجَالُ هَذَا أَوَّانُ الْخُرُوجِ وَيَا شَمْسُ لُوحِي مِنَ الْمَغْرِبِ
يُرِيدُ ابْنُ حَمْدِينَ أَنْ يُعْتَفَى وَجَدَّوَاهُ أَتَأَى مِنَ الْكَوْكَبِ
إِذَا سُئِلَ الْعَرَفَ حَكَ أَسْتُهُ⁽⁷⁴⁾ لِيُثَبَّتَ دَعْوَاهُ فِي تَغْلَبِ⁽⁷⁵⁾

ويسخر أبو جعفر الوقشي⁽⁷⁶⁾ من القاضي ابن سوار⁽⁷⁷⁾ (طويل)⁽⁷⁸⁾ :

جِمَارِي مَرَّوَانٌ لِكُلِّ جِمَارٍ لَهُ شَرَفٌ بَادٍ وَفَضْلٌ يَجَارِ
فَلَوْ قُلِّدَ الْأَحْكَامَ وَهُوَ بِهِمَّةٌ لَكَانَ بِهَا أَذْرَى مِنْ ابْنِ سِوَارٍ

ويسخر ابن قزمان في أحد أزراله من قاض عيّن لحماية الأخلاق، محتسبا
سكّيرا زانيا (زجل)⁽⁷⁹⁾ :

شَرِبَ الْحَمْرَ الْمُحْتَسِبِ وَزَنَا اللَّهُ يَكْفِي لَوْ كَانَ عَمِلْتُوا أَنَا

ثم يخاطب القاضي الذي عيّنه ويطلبه بتطبيق الحدّ عليه :

أَيَا حُدُّوْا عَلَى الشَّرَابِ وَانْفِيهِ وَلَا تَقْبَلْ مَنْ جَا يَسْأَلُكَ فِيهِ
ثُوذِرِيخَ الشَّرَابِ تُفَوِّخُ مِنْ فِيهِ اللَّهُ قَدْ أَوْقَعُوا بِجُرْمُو لَنَا

(72) أبو عبد الله محمد بن علي بن حمدين قاضي قرطبة وأحد شيوخ القاضي عياض (النباهي :
قضاة الأندلس 101).

(73) المراكشي : المعجب ص 172.

(74) يشير إلى قول الشاعر :
وَالْتَّغْلِيْ إِذَا تَنَحَّجَ لِلْقَرَى حَكَ أَسْتُهُ وَتَمَثَّلَ الْأُمُتَالَا
(المصدر السابق).

(75) تنسب هذه الأبيات بدون البيت الأول إلى أبي بكر الأبيض (انظر ابن سعيد : المغرب
128/2).

(76) أبو جعفر أحمد بن حرج الوقشي القرطبي توفي بعد 1174/570. قال البيت الأول أبو
بكر يحيى الأركشي فأجازه أبو جعفر بالبيت الثاني (ابن عبد الملك المراكشي) : الذيل
والتكملة : سفر 1 قسم 1 ص 2 — 81).

(77) ابن سوار قاضي قرطبة (المصدر السابق : سفر 1 قسم 2 ص 435).

(78) المصدر السابق سفر 1 قسم 1 ص 2 — 81.

(79) ابن سرايا الحلي : العاقل الحالي 6 — 75.

ثم يحمل القاضي تبعة هذا الإثم⁽⁸⁰⁾ :

قاضي المسلمين آت هو السبب
كيف أنك جعلت ذا محتسب
ومحكم في أمره أهل الأدب
وهو زاني زنيم كثير الزنا

ومع ابن مغاور يتحول التهمم والسخرية إلى تصوير كاريكاتوري عنيف ويختار الشاعر ابن بيش — أحد قضاة عصره — للوحاته المثيرة. فيصوره في اللوحة الأولى سكيراً معربداً. (الخفيف المجزوء)⁽⁸¹⁾ :

أيها الناس حسبكم إرهبوا الله واتقوا
لا تلوموا ابن بيش⁽⁸²⁾ فهو قاض مؤفّق
عن قريب تروّاه بظنون تصدّق
يكسر الدن غنوة وترى الزق⁽⁸³⁾ يفتق

وفي اللوحة الثانية يصوره سكيراً مدمناً (الخفيف المجزوء)⁽⁸⁴⁾ :

لا تظنوا ابن بيش في قضايه يرتشي
إنما الشيخ هلّل فهو يصحو ويتشي
فترى الحكم غدوة وترى النقص بالعشي

وفي اللوحة التالية يصوره زنديقا متطاولا (بسيط)⁽⁸⁵⁾ :

(80) ابن سرايا الحلبي : العاقل الحالي ص 78.

(81) ابن إدريس : زاد المسافر 81.

(82) لعله ببيش بن محمد بن علي بن ببيش العبدي من أهل شاطبة درس الفقه والحديث والتفسير، تولى قضاء شاطبة توفي 1186/582 (عبد الله عنان : عصر الموحدين 652).

(83) الزق : لقب صاحب المدينة (ابن إدريس : زاد المسافر 80) ويبدو أن ابن بيش هو قاضي هذه المدينة التي يلقب صاحبها بالزق ونرجح أنها شاطبة.

(84) المصدر السابق ص 81.

(85) المصدر السابق.

قَالَ ابْنُ بَيْشَرٍ الْمَشْهُورُ مَوْضِعُهُ قَوْلًا يُعَابُ عَلَيْهِ آخِرَ الْأَبَدِ
الْحَمْرُ وَالزَّمْرُ وَالْفَحْشَاءُ أَجْمَعُهَا حِلٌّ وَبَلٌّ وَتَبَقَى خُطْبَتِي بِيَدِي

وينقلب هذا التصوير في نهاية الأمر إلى شبه تحامل. لا يفسره إلا ما كمن
في النفوس من حقد وبغض. ولا يبرره إلا ما عرفت به تلك الفترة من استهتار
بالدين وانحلال في الأخلاق وجرأة على الأعراض⁽⁸⁶⁾. وهو عكس ما يمكن أن
نتوقعه في عهد تبوأ فيه رجال الدين المكانة السامية والمحَل الأرفع. قال ابن مغاور
في قاض (سريع)⁽⁸⁷⁾ :

الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلَعْنَا الْمُنَى لَا حَدَّ فِي الْحَمْرِ وَلَا فِي الْغِنَا
قَدْ حَلَّلَ الْقَاضِي لَنَا ذَا وَ ذَا وَإِنْ شَكَرْنَاهُ أَحَلَّ الزَّنا

وقال اليكِّي في فقيه (طويل)⁽⁸⁸⁾ :

ثَمَانِي خِصَالٍ فِي الْفَقِيهِ وَعَرْسِيهِ وَثْنَتَانِ وَالتَّحْقِيقُ بِالْمَرْءِ أَلْبَقُ
يُنَاكَ وَتَزْنِي فِعْلُهَا مِثْلُ فِعْلِهِ فَإِنْ لَاطَ يَوْمًا فَهِيَ لِأَشْكُ تَسْحَقُ
وَيَكْذِبُ أحياناً وَيَحْلِفُ حَانِثاً وَيَكْفُرُ تَقْلِيداً وَيَزْنِي وَيَسْرِقُ
وَعَاشِرَةً وَالذُّبُّ فِيهَا لَأُمُّهُ إِذَا ذُكِرَتْ لَمْ يَبْقَ لِلشَّتَمِ مَنْطِقُ

وليس غريبا أن ينقلب مثل هذا التقد والسخرية والتحامل بعد مدة من الزمن
إلى مقاومة فعلية لنظام نصب أمثال هؤلاء من الفقهاء المزيّفين، والقضاة المستهترين.

II — النقد الجماعي

نجد مع هذا النقد الفردي لأصحاب السلطة باختلاف مستوياتهم في سلم الهرم

(86) قال أبو الوليد بن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة : ما أدري ما تقول ؟ غير أنه اذا مات
عالم باشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها. وان مات مطرب بقرطبة
فأريد بيع آلاته حملت إلى اشبيلية. فقال أبو بكر بن العربي قاضي اشبيلية المتوفى 1148/543
معلقا (فكيف لو رأى زماننا يبتك الحرمات والاستهتار بالمعاصي، والتظاهر بالمناكر وبيع
الحدود واستيفاء العبيد لها في منصب القضاء). (مجلة دعوة الحق عدد 1 سنة 1977/18
ص 77 : (أبو بكر بن العربي).

(87) ابن إدريس : زاد المسافر 81.

(88) ابن سعيد : المغرب : 267/2 والمصدر السابق 3 — 122.

السِّيَاسِي نقداً آخر جماعيا هو أقرب ما يكون إلى نقد الأحزاب السِّيَاسِيَّة المعارضة اليوم.

ولكن كان مصطلح الحزب السِّيَاسِي بمفهومه العصري المضبوط لم يكن موجودا في القرون الوسطى، فإن مفهوم التجمّع انطلاقا من روابط الدّم والتحالف لتحقيق غايات سياسيّة كان متداولاً ومعروفاً. وهو ما حلّله ابن خلدون في مقدّمته وأطلق عليه مفهوم العصبية.

والمجموعات السِّيَاسِيَّة التي كانت متواجدة على الساحة الأندلسيّة وكانت عرضة للنقد أربع⁽⁸⁹⁾ هي : العائلة الأموية، ملوك الطوائف، المرابطون، البربر.

١ — العائلة الأموية : تعرّضت هذه العائلة للنقد في نهاية القرن 10/4، عندما بدأت محاولة العامرين للاستيلاء على الخلافة، وذلك بإرغام الخليفة هشام المؤيد على إسناد ولاية عهده إلى الحاجب عبد الرّحمان (شنجول). وكان لابدّ من تبرير لهذا الحدث السِّيَاسِي ليتقبّل المجتمع الأندلسي عامّة والقرطبي بصفة خاصّة مثل هذا التّعيين، فهذا كاتب الرّسائل⁽⁹⁰⁾ يبرّر تقديم غير القرشي (من العامرين) على القرشي (من الأمويّين) بالنظر إلى الواقع وبالرجوع إلى ما أوثر عن السلف الصّالح من أقوال. وهذا الخليفة نفسه فتش عن كفاء في بني مروان لولاية العهد فلم يجد، قال الشاعر (كامل)⁽⁹¹⁾ :

أَمْسَى يُفْتَشُّ قَوْمَهُ وَعَشِيرَهُ شَحّاً عَلَيْهَا وَالْحَيِمَمَ الْأَلْصَقَا
وَرَجَا بَأْنَ يُلْفِي إِذَا مَا فَتَشُوا فِي عَبْدِ شَمْسٍ لِلْخِلَافَةِ مَعْلَقَا
فَرَأَهُمْ مُتَحَلِّفِينَ عَنِ الْعَلَا لَا يَصْلُحُونَ لَأَنْ يَسُوسُوا جَرْدَقَا
فَرَمَى إِلَى الْمَأْمُونِ⁽⁹²⁾ أَمْرَ جَمِيعِهِمْ إِذْ لَمْ يَزَلْ حَذْباً عَلَيْهَا مُشْفِقَا
قَالُوا إِذَا ضَعُفَتْ قُرَيْشٌ أُخْرَتْ وَأَبُو هُرَيْرَةَ⁽⁹³⁾ قَالَ ذَاكَ مُصَدَّقَا

(89) أدرجنا نقد القضاة باعتبارهم جماعة في النقد الفردي نظرا إلى وحدة الموضوع ونظرا إلى أن الشعراء — وهم ينقدون القاضي كفرد — كانوا يرمزون به إلى القضاة ككلّ.

(90) كاتب الرّسائل : مولى بني مروان (ابن الخطيب، أعمال الأعلام ص 95).

(91) المصدر السابق ص 96.

(92) هو لقب عبد الرّحمان بن المنصور بن أبي عامر ويلقب أيضا احتقارا بشنجول.

(93) أبو هريرة : هو عبد الرّحمان بن صخر صحابي محدث ت 679/59 (الأعلام : 80/4).

وَأَتَى عَنِ الْفَارُوقِ أَكْرَمَ أَسْوَةٍ خَبَرَ غَدَاً لِلْخَافِقِينَ مُطَبَّقَا
لَوْ أَنَّ فِيكُمْ سَالِمًا قَدَّمْتُهُ لِيَلِي الْأُمُورَ مُعَرَّبًا وَمُشْرِقَا

ب — ملوك الطوائف : لم تكن سياسة ملوك الطوائف القائمة على التناحر فيما بينهم لتعجب المجتمع الأندلسي، خاصة إذا أدى بهم هذا التناحر إلى دفع أموال طائلة للتصاري استعانة بهم. ولقد ألصق الشعر النقدي بهؤلاء الملوك نقيصتين اثنتين :

— أولاهما : الانغماس في اللهو والمجون حتى كان ذلك مدعاة إلى سقوط عروشهم. قال ابن الجذّ وقد رأى أن ملوك الطوائف استحقوا عن جدارة ما وقع لهم لغفلتهم وانغماسهم في ملذّاتهم (بسيط)(94) :

نَامُوا وَأَسْرَى لَهُمْ تَحْتَ الدُّجَى قَدَرٌ هَوَى بِأَنْجُمِهِمْ خَسْفًا وَمَا شَعُرُوا
وَكَيْفَ يَشْعُرُ مَنْ فِي كَفِّهِ قَدَحٌ يَخْذُو بِهِ مُلْهِيَاهُ : النَّأْيُ وَالْوَتْرُ

— ثانيهما : هو خيانة الإسلام بتقاعسهم عن مقاومة أعدائه قال السّميسر (مجزوء الكامل)(95) :

نَادِ الْمُلُوكَ وَقُلْ لَهُمْ مَا الَّذِي أَخَذْتُمْ
أَسْلَمْتُمْ الْإِسْلَامَ فِيهِ أَسِرَ الْعِدَى وَقَعَدْتُمْ

ولم تخلف سياسة هؤلاء الملوك في نفس المجتمع الأندلسي إلا الحقد عليهم أثناء حكمهم والتشقي منهم بعد سقوطهم، قال ابن الجذّ، وقد لحق هؤلاء الملوك الهوان ونالهم الأذى وأصابهم الهلاك (بسيط)(96) :

رِدُّوا مَوَارِدَ قَدْ أُورِدْتُمْ حَنْقًا بِهَا الْأَنَامَ وَلَكِنْ مَالَكُمْ صَدَرُ
كَأَنِّي بِكُمْ قَدْ صِرْتُمْ سَمَرًا وَمَا لَكُمْ فِي الْوَرَى عَيْنٌ وَلَا أَثَرُ
أَمَّاكُمْ قَبْلَ مَوْتِ سُوءِ فِعْلِكُمْ وَكَيْفَ بِالذِّكْرِ إِنْ لَمْ تَحْسُنِ السَّيْرُ ؟

(94) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص : 242.

(95) ابن بسّام : الدّخيرة : 885/2/1.

(96) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 242.

ويظهر التشقيّ جلياً مع السّيسر، فقد كان له من مزاجه الحاقد ما جعله يقول في ملوك الطوائف (مخلّع البسيط)⁽⁹⁷⁾ :

خُتِّمَ فَهَتُّمٌ وَكَمْ أَهَتُّمٌ زَمَانَ كُتِّمَ بِلَا عِيُونِ
فَأَتُّمُ تَحْتَ كُلِّ تَحْتٍ وَأَتُّمُ دُونَ كُلِّ دُونِ
سَكَنْتُمْ يَا رِيَّاحَ عَادٍ وَكُلُّ رِيحٍ إِلَى سُكُونِ

ومما يثلج صدر الشاعر انقلاب أوضاع هؤلاء الأمراء رأساً على عقب⁽⁹⁸⁾ (طويل) :

وَكُنْتُمْ سَمَاءً لَا يُنَالُ مَنَالُهَا فَصِرْتُمْ لَدَى مَنْ لَا يُسَائِلُكُمْ أَرْضًا

والشاعر لا يخفى سروره لما أصابهم، وهذا غاية التشقيّ قال (وافر)⁽⁹⁹⁾ :

وَلَمَّا لَمْ تَنْلُ مِنْهُمْ سُرُوراً رَأَيْنَا فِيهِمْ كُلَّ السُّرُورِ

ج — المرابطون : لئن قبل المجتمع الأندلسي المرابطين في أول الأمر واعتبرهم إخوة منقذين أمام التكالّب التصرائّي، فإنّهم أصبحوا في نظره — وبعد فترة وجيزة من استقرارهم بالأندلس — غزاة تزداد وطأتهم عليه يوماً بعد يوم.

وقد تفاقم هذا الشعور العدائيّ عندما بدأت القدرات العسكرية المرابطيّة تضعف أمام العدوّ التصرائّي، ومن جهة أخرى زادت شدّتهم في معاملة أهل الأندلس قال اليكّي في هجائهم (كامل)⁽¹⁰⁰⁾ :

إِنَّ الْمُرَابِطَ لَا يَكُونُ مُرَابِطاً حَتَّى تَرَاهُ إِذَا تَرَاهُ جَبَانَا
تَجْلُو الرِّعْيَةَ مِنْ مَخَافَةِ جَوْرِهِ لِحِلَالِهِ إِذْ يَلْتَقِي الْإِقْرَانَا
إِنْ تَظْلِمُونَا نَنْتَصِفُ لِنُفُوسِنَا يَجْنِي الرِّجَالُ فَتَأْخُذُ النِّسَوَانَا

أمّا ابن أبي الخصال⁽¹⁰¹⁾، فرغم أنّه كان يعمل في بلاط أمير المسلمين وينعم

(97) المقرّي : نفح الطيب : 108/4.

(98) المصدر السابق.

(99) ابن بسّام : الدّخيرة : 885/2/1.

(100) ابن سعيد : المغرب : 268/2.

(101) أبو عبد الله بن أبي الخصال (1073/465 — 1146/540) شاعر وأديب كتب لعلّي =

بكثير من الامتيازات. فإنه لم يستطع أن يكبح جماح نفسه، ويخفي شعوره الوطني. واغتنم أول فرصة أتاحت له عندما أمره علي بن يوسف بن تاشفين أن يكتب رسالة توبيخ لجند بلنسية إثر تخاذلهم أمام بعض الجيوش النصرانية، فصب جام غضبه على الحامية المرابطية. ونال منها فكشف بذل عن ضغن خفي شاركه فيه جلّ الأندلسيين بدليل أن الرسالة كاد أهل الأندلس قاطبة أن يحفظوها. ومما جاء فيها شعرا قوله وقد تجاوز فيه حدّ الإشارة والتعريض إلى الذم الصريح (متقارب)⁽¹⁰²⁾ :

إِلَى مَ (يُزَيِّقُكُمْ) ⁽¹⁰³⁾ النَّاقِذُ وَيُرِدِّيْكُمْ الْفَارِسُ الْوَاحِدُ ⁽¹⁰⁴⁾
 أَلَا هَلْ أَتَاهَا عَلَى نَأْيِهَا بِمَا فَضَحَتْ قَوْمَهَا غَامِدُ
 تَمَنِّيْتُمْ مَا تَنْتِي فَارِسِي قَرَدَكُمْ فَارِسٌ وَاحِدُ
 فَلَيْتَ لَكُمْ بِارْتِبَاطِ الْخُيُولِ ضِيَانًا لَهَا حَالِبٌ قَاعِدُ

إنّ انتقال المرابطي فجأة من بساطة الحياة البدوية إلى نعيم الحضارة الأندلسية أفقده شجاعته، وبانغماسه في أجواء اللذة والمتعة فقد حياه وعفته قال اليكّي (كامل)⁽¹⁰⁵⁾ :

فِي كُلِّ مَنْ رَبَطَ اللَّثَامَ ⁽¹⁰⁶⁾ دَنَاءَةٌ وَلَوْ أَنَّهُ يَعْلُو عَلَى كَيْوَانٍ

= بن يوسف بن تاشفين. واكتفى بإعفائه إثر رسالة التشقي التي كتبها في ذم جند بلنسية من المرابطين. استشهد في فتنة المصادمة بقرطبة (الزركلي : الأعلام 316/7).

(102) حسين مؤنس : نصوص سياسية نشرها بمجلة المعهد المصري بمدريد مجلد 3/1955 ص 117.

(103) أصلح هذا الفعل عبد الله كنون في مقال له حول رسالة ابن أبي الحصال في ذم المرابطين بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مجلد 35/1960 ص 576. بينما نجد عند حسين مؤنس في المرجع السابق وبعض المراجع الأخرى (يرىكم).

(104) هذا البيت لم يعتبره عبد الله كنون في بحثه السابق جزءا من المقطوعة الشعرية وأورده في قالب نثري.

(105) ابن سعيد : المغرب : 267/2.

(106) نجد عكس ذلك تماما في قول الشاعر..... (كامل)
 قَوْمٌ لَهُمْ شَرَفُ الْعُلَى فِي جَمِيرٍ وَإِذَا اتَّصَمُوا لَمُتُونَهُ فَهُمْ هُمْ
 لَمَّا حَوَوْا إِخْرَازَ كُلِّ فَضِيلَةٍ غَلَبَ الْحَيَاءُ عَلَيْهِمْ فَتَلَّوْا
 المقرئ : النفح : 205/3

مَا الْفَخْرُ عِنْدَهُمْ سِوَى أَنْ يُنْقَلُوا مِنْ بَطْنِ زَانِيَةٍ لِظَهْرِ حَصَانِ
الْمُتَّمُونَ لِجَمِيرٍ لَكِنَّهُمْ وَضَعُوا الْقُرُونَ مَوَاضِعَ التَّيْجَانِ
لَا تَطْلُبَنَّ مُرَابِطاً ذَا عَفْةٍ وَاطْلُبْ شِعَاعَ النَّارِ فِي الْعُذْرَانِ

واللثام الذي كان رمزا للمرابطين في سمو أخلاقه وعلو همته أصبح ستارا له
لسوء سلوكه وقبح فعالة⁽¹⁰⁷⁾. قال اليكّي (كامل)⁽¹⁰⁸⁾ :

إِنَّ الْمُرَابِطَ بَاخِلٌ بِنَوَالِهِ لَكِنَّهُ بَعِيلٌ يَتَكْرَمُ
الْوَجْهَ مِنْهُ مُخَلِّقٌ بِقَبِيحٍ مَا يَأْتِيهِ فَهُوَ مِنْ أَجْلِهِ يَتَلَثَّمُ

وبهذا السلوك المشين والانحراف المقيت تنتفي صفة الإنسانية عن أمثال هؤلاء.
قال اليكّي (بسيط)⁽¹⁰⁹⁾ :

رَأَيْتُ أَدَمَ فِي تَوْمي فَقُلْتُ لَهُ أَبَا الْبَرِيَّةِ إِنَّ النَّاسَ قَدْ حَكَمُوا :
أَنَّ الزَّرَاجِينَ⁽¹¹⁰⁾ رَهْطٌ مِنْكَ قَالَ إِذَنْ حَوَاءُ طَالِقَةٌ إِنْ كَانَ مَا رَعَمُوا⁽¹¹¹⁾

د - البربر : يبدو أن المجتمع الأندلسي بعد انهيار سلطته المركزية وتفكك
كيانه السياسي، أصبح يتعامل مع العدو الإفريقية بكثير من الحذر والحيطه. فهذه
العدوة دخل منها عنصر هو العنصر البربري له خصائصه الإيجابية والسلبية. وكثيرا
ما أغمض الأندلسيون أعينهم عن الجانب الإيجابي ولم يروا في هذا العنصر إلا
الجانب السلبي.

والشعر الأندلسي يعكس بكلّ وضوح موقف المجتمع الأندلسي من هذا
العنصر، خاصة إذا تعارضت المصالح السياسية بين الطرفين. فهذا الإشبيلي يبرّر

(107) هذا يتفق مع مقاله ابن عبدون في رسالته حول الحسبة والقضاء بالأندلس (انظر لفي
بروفنصال : رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة ص 28).

(108) المقرّي : ن/205/3.

(109) ابن إدريس : زاد المسافر 120.

(110) الزراجون : اسم أطلق على المرابطين تشبيها لهم بطائر يقال له الزرجان : وهو طائر أسود
البطن أبيض الريش، لأنّ المرابطين في نظر أعدائهم بيض الثياب سود القلوب : (عبد الله
عنان : دولة الأندلس : عصر المرابطين ص 185).

(111) ينسب هذان البيتان للسميسر الشاعر.

سلوك المعتضد الغادر ببعض زعماء البربر، فيذكر في بعض مقطوعاته أسماء القبائل التي ينتمي إليها هؤلاء الزعماء، ويبرز ما آل إليه أمرهم من اعتقال ثم هلاك على يد المعتضد بعد أن استدرجهم إلى حاضرتة اشبيلية قال (طويل) (112) :

بِهِ دَمَّرَ الرَّحْمَانُ دُمَّرَ وَأَنْطَوَى
بَنُو يَفْرَنْ (112) أَعْدَى الْأَعَادِي وَ أَمْرُقُ
وَمِنْ آلِ يُرْنِيَّانَ أَتُكْتُ أُمَّة (113)
لِعَهْدٍ وَمِيثَاقٍ وَأَغْوَى وَأَفْسَقُ
ثَلَاثَةٌ رَهْطٍ بَدَّدَ اللَّهُ شَمْلَهُمْ
أَتَافِي كَانُوا لِلْفَسَادِ فُفَّرَقُوا

إن هؤلاء الزعماء مع رهطهم أصبحوا — في نظر الشاعر الذي تَقَمَّصَ وجهة نظر سيده، وأصبح يتكلَّم بلسانه — يجمعون إلى المروق الفسق، وإلى الغواية الخيانة. وهذا كاف لتبرير ما قام به نحوهم صاحب إشبيلية (114) :

وَصَيَّرَهُمْ قَبْلَ انْقِضَاءِ حَدِيثِهِمْ حَدِيثًا بِهِ ظَهَرُ الْجَدَالَةِ يُحْرَقُ
وَكُلُّ غَدَا رَهْنًا بِمَا كَانَ عَامِلًا وَكُلُّ عَلَى مَا خَيَّلَتْ سَوْفَ يَغْلُقُ
وهكذا تنقلب الآية، فعمل المعتضد ليس غدرا إنما هو جزاء عن خيانة وردع لغواية (طويل) (115) :

هُمْ نَقَضُوا مِيثَاقَ عَهْدِكَ عَنْوَةً فَأَوْثَقَهُمْ فِي رِبْقَةِ الْأَسْرِ مُوثِقُ
هُمْ أَنْضَجُوا ذَاكَ الشَّوَاءَ فَرَمَدُوا وَهُمْ طَبَحُوا ذَاكَ الْقَدِيدَ فَأَرْعَقُوا
ويشاطر ابن زيدون ابن حصن في وجهة نظره هذه، فيرى أن عمل المعتضد مع هؤلاء الأعداء هو نوع من الحزم والدَّهَاء (طويل) (116) :

(112) فرع من بني يفرن (قبيلة زناتة) : ابن عذاري : البيان 270/3.

(113) ابن عذاري : البيان 271/3.

(114) ابن بسام : د/179/2.

(115) المصدر السابق.

(116) د/ابن زيدون : 14.

لَعَمْرُ الْعَدَى الْمُسْتَدَّرَ جِيكَ بِرَغْمِهِمْ إِلَى غِرَّةٍ كَادَتْ لَهَا الشَّمْسُ تُكْسِفُ
لَكَالْوَكِّ صَاعَ الْعَذْرِ لَوْمْ سَجِيَّةً وَكَيْلَ لَهُمْ صَاعَ الْجَزَاءِ الْمُطْفَفُ
لَقَدْ حَاوَلُوا الْعُظْمَى الَّتِي لَأَشْوَى لَهَا فَأَعْجَلَهُمْ عَقْدٌ مِنَ الْهَمِّ مُحْصَفُ
وَلَمَّا رَأَيْتَ الْعَذَرَ هَبَّ نَسِيمُهُ تَلْقَاهُ إِغْصَارٌ لِبَطْشِكَ حَرْجَفُ

والمعتضد — في نظر ابن زيدون — لا يجازي خونة غدروا بل يجازي لثاماً
كفروا بنعم أسبغها عليهم، وحاولوا قطع اليد التي امتدت لمساعدتهم (117) :

تَحَمَّلْتَ عِبَاءَ الدَّهْرِ عَنْهُمْ وَكُلُّهُمْ بِنُعْمَاكَ مَوْصُولُ التَّعْنَمِ مُتَرَفُ
فَإِنْ يَكْفُرُوا النُّعْمَى فَنِلْكَ دِيَارُهُمْ بِسَيْفِكَ قَاعٌ صَفْصَفُ الرَّسَمِ تُنْسَفُ
وَطَيِّ الثَّرَى مَثْوَى يَكُونُ قُصَارَاهُمْ وَإِنْ طَالَ مِنْهُمْ فِي الْأَدَاهِمِ مُرْسَفُ

وهذه الفتة من البربر يرى ابن عمار أنها من فئة البربر الخوارج ولا شك
أنه يعني بني دمر، لأن هؤلاء من بربر تونس وكانوا من الخوارج الإباضية. قال
(متقارب) (118) :

وَفِيَتْ لِرَبِّكَ فِي مَنْ عَذَرَ وَأُنْصَفَتْ دِينُكَ بِمَنْ كَفَرَ
تُعَاطَى الْخَوَارِجُ حَتَّى بَرَزَتْ تُقَوِّمُ مِنْ خَدَّهَا مَا صَعَرَ
وَكَمْ بُتِّ فِي حَرْبِهِمْ عَنْ عَلِيٍّ وَنَابَ عَنِ النَّهْرَوَانِ النَّهْرُ

وفي مقطوعة أخرى وإمعانا في التنديد بهذا العنصر جعلهم من اليهود قال
(كامل) (119) :

شَقِيَتْ بِسَيْفِكَ أُمَّةٌ لَمْ تَعْتَقِدْ (120) إِلَّا الْيَهُودَ وَإِنْ تَسَمَّتْ بِرَبْرًا
(117) نفس المصدر السابق.

(118) الفتح بن خاقان : قلائد العقيان ص 1 — 100.

(119) صلاح خالص : محمد بن عمار ص 193.

(120) في كتاب ابن دحية : المطرب ص 171 نجد : تعتمد : ويصبح المعنى إشارة إلى سيطرة
اليهود في مملكة غرناطة على دواليب الحكم.

وقد تكون هي نفسها الفرقة التي كان يقاومها بلاط المرية. قال ابن الحداد في ابن معن
(طويل) :

وَكَمْ قَدْ رَأَتْ رَأْيِي الْخَوَارِجَ فُرْقَةً فَكُنْتُ عَلِيًّا فِي حُرُوبِ شَرَاتِهَا
(ابن بسم : ذ/1/714/2)

أَثْمَرَتْ رُمَحَكَ مِنْ رُؤُوسِ كُمَاتِهِمْ لَمَّا رَأَيْتَ الْعُصْنَ يُعْشَقُ مُثْمَرًا

أما ابن المعلم⁽¹²¹⁾ فهو يرى أنهم من العناصر التي مرّقت عن الدين ونبذت الإسلام. وغاية الشاعر في التشنيع واضحة قال (بسيط)⁽¹²²⁾ :

مَدُّوا إِلَيْكَ أَكْفَ الْبَغْيِ فَأَنْجَذَمَتْ وَقَدْ خَلَتْ مِنْهُمْ بِالسَّيْفِ أَقْفَاءُ
قَوْمٌ هُمْ تَبْدُوا الْإِسْلَامَ قَاطِبَةً عَنْهُمْ كَمَا تَبْدُ الْأُمُوتُ أَحْيَاءُ

ولقد استفحل هذا العداء بين العدوتين بعد دخول المرابطين إلى الأندلس. وقد رأينا نماذج من نقد الأندلسيين لهم. ولقد استمرّ هذا العداء بين العدوتين في عهد دولة بين الأحمر حتى أصبح من التقاليد السياسيّة بين فاس وغرناطة. ويرز الشعر التقدي عندما تتباين وجهات النظر ويرى كلّ من الطرفين في تصرّف الآخر خطرا على دولته. قال يوسف الثالث يهجو البربر بعد أن استطاع أن يلعب دورا مخربا في بلاط فاس. (وافر)⁽¹²³⁾ :

بَرَائِرُ جُمِعَتْ مِنْ كُلِّ أَوْجٍ مَوَاشٍ رَبُّهَا أَبَدًا صَنَامُ
فَفِيهَا الْمُلْكُ وَالتَّمْلِكُ قَدَمًا وَفِيهَا الرُّقُّ مَا صَلُّوا وَصَامُوا
أَعْرَنَاهُمْ مَنَابِرَ لَيْسَ أَهْلًا صُعُودُهُمْ عَلَيْهَا وَالْقِيَامُ

III — الأساليب

لم يكن التقد السياسي في الشعر الأندلسي — سواء تعلق بالأفراد أو بالجماعات في نفس الدرجة من حيث قوّة اللّهجة وعلى نسق واحد من حيث أسلوب التعبير. فمنه ما جاء قريبا من الموضوعيّة أو يكاد لأنّه يصف الواقع بما فيه من سلبيّات أو إيجابيّات، كقول ابن شهيد يتحسّر على الماضي أيام كانت السّلطة في يد واحدة، لها الحول ولها القوّة ضمنت بهما الأمن والسّلم بين الناس في أنفسهم وأموالهم

(121) أبو الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم : أحد وزراء المعتضد ومشاهير كتابه (ابن بسّام : 112/2/د).

(122) المصدر السابق ص 120.

(123) ديوان يوسف الثالث ص 109.

وأعراضهم (كامل) (124) :

أَيَّامَ كَانَ الْأَمْرُ فِيهَا وَاحِدًا لِأَمِيرِهَا وَأَمِيرَ مَنْ يَتَأَمَّرُ
أَيَّامَ كَانَتْ كُفُّ كُلِّ سَلَامَةٍ تَسْمُو إِلَيْهَا بِالسَّلَامِ وَتَبْدُرُ

ولكن هذه السّلطة تفتّت وكانت الفتنة المبيّرة التي تسبّب فيها المجتمع الأندلسي
ثمّ تحمّل تبعاتها. قال ابن شهيد (مجزوء الكامل) (125) :

عَمَّهَتْ لَهَا أَحْلَامُنَا وَكَانَتْهَا أَضْعَاثُ حَالِمٍ
فَكَانَتْ عُمِّي نُسَا قُ عَلَى الْعَمَى فِي ظِلِّ عَاتِمٍ

ومن هذا الصّنف من الشعر :

أ — ماجاء فاضحا لمزاعم الثّوار وأباطيل المغامرين من أجل السّلطة. ولا يمكن
أن يصدر هذا النقد إلا من الطبقة المثقفة الواعية بالمشاكل السياسيّة وأبعادها.
فهذا شاعر عاصر ابن هود الحفيد الثائر في النصف الأوّل من القرن 13/7 يقيس
الحاضر بالماضي فلا يرى في هذا الثائر الجديد — سواء أصحّت نسبته أم لم
تصحّ — إلا حلقة من سلسلة المآسي التي بليت بها الأندلس قديما وحديثا قال
(وافر) (126) :

يَقُولُ : الْمُسْتَعِينُ أَبِي وَجَدِّي حَلِيفَ الْبَاسِ وَالْجُودِ الْمُعِينِ
فَقُلْتُ : الْفَضْلُ فِي التَّقْوَى فَدَعْنَا بِفَخْرِ التُّرْبِ وَالْمَاءِ الْمُهِينِ
وَهَلْ فِي الْمُسْتَعِينِ رَأَيْتُ خَيْرًا فَكَيْفَ الْمُدْعِي فِي الْمُسْتَعِينِ ؟

ب — ما سلك فيه الشاعر مسلك تقديم التّصيحة لصاحب السّلطة حتّى
يصلح ما فسد من سلوك بطانته وأعوانه، ويكون على بينة من الأمر في كامل
أنحاء دولته. قال الخزومي الأعمى مخاطبا أمير المسلمين (طويل) (127) :

إِلَيْكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ نَصِيحَةٌ يَجُوزُ بِهَا الْبَحْرُ الْمُجْفِعُ شَاعِرُ

(124) ديوان ابن شهيد (تحقيق ش. بلاّ) ص 66.

(125) المصدر السابق ص 154.

(126) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 176.

(127) ابن الخطيب : الإحاطة : 216/3.

بَعْرَاطَةٍ وَلَيْتَ فِي النَّاسِ عَامِلًا وَلَكِنْ بِمَا تَحْوِيهِ مِنْهُ الْمَآزِرُ
وَأَنْتَ وَمَا تَخْفَى عَلَيْكَ خَفِيَّةٌ فَسَلْ أَهْلَهَا فَلَا مَرُّ لِلنَّاسِ ظَاهِرٌ

ج - ما وصلنا من نماذج شعرية رمزية من حيث الشكل سياسية من حيث الهدف، تدخل في نطاق التنافس السلمي من جل السلطة العليا بالأندلس.

لقد حاول أدباء كل بلاط في العهد الطائفي أن يرفعوا من مكانة سيدهم صاحب البلاط. فكانوا يتخيلون جدلا بين الأزهار في المفاضلة، ينتهي عادة باتفاق الجميع على تفوق نوع منها فتتم مبايعته. ولنا من ذلك نموذجان : الأول رسالة لأحمد بن محمد بن محمد برد⁽¹²⁸⁾ وصف فيها نواوير خمسة، وتصور جدلا بينها، انتهى باتفاقها على مبايعة الورد. وهذه شهادة البهار قال (كامل)⁽¹²⁹⁾ :

شَهِدَ الْبَهَارُ وَذُو الْجَلَالَةِ عَالِمٌ بِصَاحِبِ مَا يُبْدِي وَمَا يُخْفِيهِ
أَنَّ الْإِمَارَةَ فِي الْأَزَاهِرِ كُلِّهَا لِلْوَرْدِ لَا يُؤْتَى لَهُ بِشَيْءٍ

وليس بخاف هدف ابن برد من هذه الرسالة التي بعث بها من بلاط مجاهد العامري بدانية إلى بلاط بني جهور بقرطبة فهو يومئذ إلى (أن صاحبه منفرد بين الرؤساء تفرد الورد بين التّوار، وأن هذا التفرد يجب أن يؤخذ بالتسليم الكامل)⁽¹³⁰⁾ :

وكان ما هو متوقع من رفض بلاط إشبيلية هذه المبايعة، فقام أحد كتّابه وهو أبو الوليد إسماعيل الحميري⁽¹³¹⁾ بالردّ على ابن برد. فبعث برسالة إلى المعتضد جاء في بدايتها : (كان من اجتماع بعض النّواوير واتفاق طائفة من الأزاهير على تقديم الورد عليها وتفضيله بينها وتخيّره للخلافة منها ماقد وقفت عليه ونظرت إليه... فأول من رأى ذلك الكتاب وعاین الخطاب نواوير فصل الربيع التي هي

(128) أبو حفص بن برد الأصغر صاحب نظم ونثر اتصل ببلاط المرية أولا ثم استقر بدانية في بلاط مجاهد. ذكر الحميدي أنه رآه بالمرية بعد 1048/440 (ابن سعيد : المغرب : 86/1).

(129) أبو الوليد الحميري : البديع ص 57.

(130) إحسان عباس : تاريخ الأدب الأنديسي : عصر الطوائف ص 292.

(131) هو صاحب كتاب : البديع في وصف الربيع، من كتاب بلاط إشبيلية. توفي قريبا من 1048/440 (مقدمة. هـ. بيراس محقق الكتاب ص 3).

خيرة الورد في الوطن وصحابته في الزمن. فلما قرأته أكبرت ما فيه وبنيت على هدم مبانيه وبعض معانيه وعرفت الورد بما عليه فيما نسب إليه من استحقاقه مالا يستحقه استبهاله ما لا يستأهله⁽¹³²⁾، وانتهى النقاش بين الأنوار بنقض بيعة الورد ومبايعة البهار. وهذه شهادة الخيري الأصفر (مجزوء الرمل)⁽¹³³⁾ :

أَصْفَرُ الْخَيْرِيِّ يَشْهَدُ أَنَّ عَقْدَ الْوَرْدِ قَدْ رُدَّ
وَيَرَى أَنَّ الْبَهَارَ أَلْ — مُنْتَقَى أَعْلَى وَأَمْجَدُ
مَلِكٌ يَفْظَنُ يَأْتِي وَصُوفُ الثَّوْرِ هُجْجَدُ

وليس يخفى ما في هذه الأبيات وغيرها من دعوة سياسية صريحة لبلاط إسرائيلية وصاحبه.

ويقابل هذا الصنف من الشعر السياسي نقد آخر أبعد ما يكون عن الموضوعية وإنما هو نابغ من نفوس امتلأت حقدا وضغينة على المنافس والمعارض. وهذا نجده من حيث القوة على درجات :

أ — يبدأ بدرجة السخرية والتهكم. وأهل الأندلس معروفون بهذا المزاج، لذا جاء أغلب هذا الشعر النقدي يحمل هذا الطالع : كسخرية المعتمد بالمعتصم ابن صمادح لما تزين بحمل العمامة ولبس البرنس على عادة أهل العدو الإفريقية، وذلك تقريبا من زعيم المرابطين يوسف بن تاشفين. قال المعتمد (كامل)⁽¹³⁴⁾ :

وَلَقَدْ ذَكَرْتُ فَرَادَ عَيْنِي قُرَّةً هُونِ السَّبَالِ وَخِزْيِ رَبِّ الْبُرْنُسِ

أما أبو بكر الأبيض فله طريقته الخاصة في التهكم على بعض الثوار الذين تكاثروا في أواخر الدولة المرابطية. وصار كل واحد منهم يصرح بأنه خير من أمير المسلمين، وأحق بالأمر منه. قال الأبيض يتهكم على أحد هؤلاء المدّعين ويصور له ما ينتظره من مصير مؤلم ويناديه بلقب أمير المؤمنين (وافر)⁽¹³⁵⁾ :

(132) الصدر السابق ص 9 — 58.

(133) المصدر السابق ص 67.

(134) ابن الأبار : الحلة : 2/ 6 — 87.

(135) أبو بحر صفوان بن إدريس : زاد المسافر ص 111.

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ : نَدَاءُ شَيْخٍ أَفَادَكَ مِنْ نَصَائِحِهِ اللَّطِيفَةُ
تَحْفَظُ أَنْ يَكُونَ الْجَذْعُ يَوْمًا سِرِيرًا مِنْ أُسْرَتِكَ الْمُنِيفَةُ
أَفَكَّرُ فِيكَ مَصْلُوبًا فَأَبْكِي وَتَضْحِكُنِي أَمَانِيكَ السَّخِيفَةُ

ب — ويتحوّل التهكم إلى تعريض، عادة ما يمس المهجو في نسبه وعرضه⁽¹³⁶⁾.

ج — ويصل التعريض إلى حدّ التحامل المغرض على المعارض والمنافس. فهذا ابن حصن الإشبيلي يحمل على زعماء البربر بعد أن قتلهم غدرا المعتضد. وهذفه واضح من هذا التحامل : لقد أراد إرضاء نزوة للمعتضد في إزهاق الأرواح بالحق وبالباطل⁽¹³⁷⁾.

أما ابن عمار فقد أراد بتحامله المغرض على ابن عبد العزيز صاحب بلنسية وعدوّه اللدود تحريض العامة عليه وإغراءها للثورة عليه والإحاطة به⁽¹³⁸⁾.

د — ويتحوّل التحامل إلى تشفّ من المهجو. فيصبح عزل الوالي مفرحا للنفوس⁽¹³⁹⁾. وموت الأمير الطاغية مبهجا لها، قال ابن زيدون في المعتضد بعد موته (طويل)⁽¹⁴⁰⁾ :

لَقَدْ سَرَّنِي أَنَّ النَّعْيَ مُوَكَّلٌ بِطَاغِيَةٍ قَدْ حُمَّ مِنْهُ جِمَامُ
تَجَانَبَ صَوْبُ الْغَيْثِ عَنْ ذَلِكَ الصَّدَى وَرَمَّ عَلَيْهِ الْمَزْنُ وَهُوَ جَهَامُ

والتشفي قد يصبح حالة مرضية نابعة من نفس سادية تجذّ لذة ومتعة في عذاب الآخرين. قال ابن الخطيب في هامّة محمد السادس بعد أن قتله بيدرو القاسي سنة

(136) انظر هجو المعتمد لابن عمار وهجو ابن عمار للمعتمد (ابن الأبار : الحلة 157/2 — صلاح خالص : محمد بن عمار ص 2 — 291) وفي هذا البحث ص 5 — 6.

(137) انظر الأمثلة في ص 5، 16 من هذا البحث.

(138) انظر هذا التعريض في الحلة لابن الأبار : 155/2 — صلاح خالص : محمد بن عمار ص 8 — 287.

(139) انظر ص 8 من هذا البحث.

(140) ديوان ابن زيدون ص 197.

1362/763 وأرسلها إلى الغني بالله في غرناطة (وافر)⁽¹⁴¹⁾ :

فِي غَيْرِ حِفْظِ اللَّهِ مِنْ هَامَةٍ هَامَ بِهَا الشَّيْطَانُ فِي كُلِّ وَادٍ
مَا تَرَكْتَ حَمْدًا وَلَا رَحْمَةً فِي فَمِ إِنْسَانٍ وَلَا فِي فُؤَادٍ

وهكذا يتحوّل النقد إلى حقد دفين استعمل شعراء الأندلس للتعبير عنه أساليب عديدة للتنديد بالأحياء والتشنيع بالأموات فكانت :

— التورية. كما فعل ابن الخطيب عِنْدَمَا وَرَى بدواء اسمه «دم الأخوين» ليتشفي من عدوّه إسماعيل ابن الأحمر وأخيه قيس بعد مقتلهما (وافر)⁽¹⁴²⁾ :

بِإِسْمَاعِيلَ ثُمَّ أَخِيهِ قَيْسٍ تَأْذَنَ لَيْلُ هَمِّي بِإِبْلَاجِ
دَمِ الْأَخْوَيْنِ ذَاوَى جُرْحِ قَلْبِي وَعَالَجَنِي وَحَسْبُكَ مِنْ عِلَاجِ

— بالتشبيه ويكون المشبه به عادة حيوانا مثيرا للضحك كالقرود⁽¹⁴³⁾ أو الاشتمزاز كالكلب⁽¹⁴⁴⁾ أو موجبا للحذر والحيلة كالثعلب⁽¹⁴⁵⁾. فيتراءى المهجّو في صور كاريكاتورية شنيعة تنقص من هيئته ووقاره، وهما أمران ضروريان لصاحب السلطنة والنفوذ.

— باستعمال بذيء الكلام وفاحش القول لمسّ المهجّو في أصله ونسبه وفي عرضه وشرفه وذلك للحطّ من شأنه أمام العامة والخاصّة. وتلك خطوة أساسية لإبعاده وعزله.

الخاتمة :

وهكذا نرى أنّ التقد السياسي في الشعر الأندلسي جاء في نطاق غرض تقليدي معروف في الشعر العربي ألا وهو المهجاء. ورغم أنّ هذا الغرض يبدو قليلا في الشعر الأندلسي نظرا إلى موقف بعض الشعراء (كابن خفاجة) والنقاد (كابن

(141) المقرّي : نفع الطيب : 142/5.

(142) ديوان ابن الخطيب ص 359.

(143) انظر ص 4 من هذا البحث.

(144) انظر ص 3 من هذا البحث.

(145) انظر ص 4 من هذا البحث.

بِسام) منه، فقد وصلنا منه ما يمكننا أن نأخذ فكرة — ولو جزئية — عن طبيعة الحكم الأندلسي خلال القرون الوسطى.

وبطبيعة الحال : إن طبيعة هذا الحكم لا يختلف في جوهره عن طبيعة الحكم في الحضارة العربية الإسلامية. ومع الأسف لم يقع إطلاقاً في هذه الحضارة تقنين العلاقة بين الحاكم والمحكوم، على عكس علاقة المحكوم بالمحكوم، فقد تمّ ضبطها بصفة محكمة ودقيقة. وبغياب هذا التقنين بين الراعي والرعية اعتبرت المعارضة السياسية ومنذ أوائل عهد الدولة الإسلامية جريمة كبرى. فساد الحكم المطلق الذي لا يقبل النقد ولا المنافسة ولا المعارضة، ولو كان ذلك بطرق شريفة ونزيهة، باعتبار أن اختيار الراعي على رأس السلطة هو اختيار غيبي لاعلاقة للواقع الاجتماعي به. قال الشاعر (بسيط) (146) :

تَحَيَّرَ اللَّهُ وَالسُّلْطَانُ لِلْأَمْرِ وَلِيَّ عَهْدٍ يَرَاهُ اللَّهُ مِنْ كَرَمٍ

وتلك حقيقة تفسّر لنا ما نجده في الشعر النقدي من تبرير لأفعال الساسة مهما بلغت تلك الأفعال من الدناءة والحق. ولا يصدر هذا التبرير إلا من طامع تفتّحت شهواته أو خائف ارتعدت فرائضه. فإن لم يكن المعارض من هذا الصنف ولا من ذلك، تراوح نقده لأصحاب السلطة، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات، من الشكوى والتذمّر إذا كان مقتنعاً — ولو جزئياً — بعدل السلطة، إلى السخرية والتهكّم فالتنديد والتشنيع حسب درجة اليأس الذي غلب على نفسه والقنوط الذي استولى على قلبه من أصحاب السلطة والتفوذ.

ومن الطريف في هذا النوع من الشعر أنه قد يصدر من أصحاب السلطة أنفسهم، فتجد الوزير يهجو الأمير أو الوزير، وتجد الأمير يهجو الوزير أو الأمير فيمرّ عندئذ النقد من التنافس والتنازع إلى التعريض والتحامل.

وقد لا يقف شعر النقد السياسي — سواء صدر عن طبقة العامة أو عن طبقة الخاصة — عند هذا الحدّ بل يصل إلى التحريض على المهجوى في حياته والتشفي منه بعد موته دون وازع من استعمال بذيء الكلام وفاحش القول.

(146) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 94.

مرجعية النص الشعري الأندلسي

د. قاسم الحسيني

كلية الآداب — الرباط

مرجعية النص الشعري الأندلسي تناولها في هذه المداخلة عبر الحديث عن مصادر التأثير فيه، وهي في نظري نوعان :

— مصدر وافد ← المرجعية المشرقية

— مصدر محلي ← المرجعية الأندلسي الذاتية.

وتفصيل القول في هذين المصدرين يستوجب التذكير بمسألة خافية على الدارسين، وهي أن النص الشعري الأندلسي يتميز بميلاد خاص، إذ لم يعرف ميلاداً طبيعياً مثلما عرفه نظيره المشرقي وبالتالي لم يخضع للمراحل الطبيعية في النمو وإنما وجد مكتملاً راشداً. وهذا الوجود المتميز خلق منذ البدء اشكالية وهي هل نعتبره — النص — أندلسياً بقائله الغريب، أم مشرقياً بموطن ميلاده الأندلسي ؟

الواقع أن حالة النص في المنطلق هي شبيهة بحالة مبدعه : فحين قال الشاعر⁽¹⁾ :

أيها الراكب الميمم أرضي أقر من بعضي السلام لبعض
ان جسمي كما علمت بأرض وفؤادي ومالكيه بأرض

إنما كان يعبر عن واقع النص بالنص، فحال النص كحال، موجود بأرض هو عنها غريب : وتستمر الغربة وتطول، لأن حبل الوصل الأدبي عامة والشعري خاصة سيقوى نتيجة لحلقات التدريس التي كان يقيمها الوافدون من علماء اللغة

(1) انظر المعجب : 31.

والأدب، وكان معين أصحابها في ميدان الشعر يستقي من النص الجاهلي، وبعض نصوص العباسيين⁽²⁾ مؤسساً بذلك الفضاء العلمي الذي ترى ذوق الشاعر الأندلسي في أحضانه، متفاعل معه ثم عكسه ابداعه تصوراً وآليات⁽³⁾. وبذلك الفضاء، ارتبطت منظومة الشاعر المعرفية ومرجعية، فكان لها الأثر في توسيع وتعميق فضاء الرؤية الشعرية.

إن حلقات التدريس حققت في نظري ما كان يرجى منها حول مسألة صناعة الشعر ادراكاً من مزاويلها أن صناعة الجيد منه تتوقف على حد تعبير ابن خلدون «على كثرة الحفظ من جنسه»⁽⁴⁾، مثلما حققت من جانب آخر نشر الثقافة الشعرية المشرقية بكل اتجاهاتها، وبأدق معانيها وعلى أوسع نطاق، مشكلة بذلك أحد المصادر الأساسية التي كان لها تأثير في النص الشعري الأندلسي.

إن رصد هذه الحركة الثقافية الشعرية المشرقية في معرض الحديث عن رصد مرجعية النص الشعري الأندلسي، لابد أن ينطلق من رصيد أولئك العلماء الفاتحين الذين كانوا من الصحابة والتابعين، وهو رصيد غلبت عليه الثقافة الدينية واللغوية والأدبية، عملوا على نشرها والمحافظة عليها في منأى عن أي رواج يتعارض والعقيدة الدينية⁽⁵⁾، وبالرجوع الى تأمل بداية الثقافة العربية بالأندلس نجد أنها قامت على أنقاض الثقافة الكنسية المختلفة التي كانت مقتصرة على رجال الدين دون سواهم، فلما جاء الفتح الاسلامي غير مجراها وعممها ثم وسع دائرتها من ثقافة دينية إلى ثقافة ذات آفاق واسعة من العلوم والفنون والاخلاق.

وبالرغم من أن الفاتحين بالغوا في الدين فيما بعد إلى درجة التقليد، لكنهم لم يستغلوا تعصبهم الا نادراً للايقاع بالعناصر غير المسلمة نظراً لوصية الدين فيهم، الأمر الذي حدا بالذميين الا ارتقاء في احضان الاسلام⁽⁶⁾.

(2) نخص بالذكر منهم أبا تمام والمنتبي.

(3) انظر مدخل الأطروحة التي نلت بها درجة دكتوراه الدولة : بناء القصيدة في الشعر الأندلسي، وهي مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

(4) المقدمة ص 790.

(5) انظر حديثاً عن المؤثرات في مدخل الأطروحة التي نلت بها درجة الدكتوراه. نسخة مرقونة بكلية آداب الرباط.

(6) دولة الاسلام في الأندلس — العصر الأول ص 27.

وحرص العرب الفاتحون على نشر ثقافتهم بأنجع الوسائل وأسرعها، وهكذا أكثروا من المساجد التي كانت تلقى في رحابها حلقات التدريس، فكثرت بكثرة الوافدين من علماء الشرق وأدبائه، وقويت فيما بعد عن طريق الهجرة المعاكسة⁽⁷⁾ وتشجيع الولاة والأمراء، كما أن زرياب بدوره يمثل عامل انعطاف نحو الشرق، إذ اختار هذا المغني العراقي الإقامة النهائية في اسبانيا، فكان أحد العوامل الأقوى حسماً دون شك في رد المملكة الأندلسية إلى المشرق من جديد، وسجل العديد من المؤرخين أن وصول هذه الشخصية قد أضفى على اسبانيا بريقاً وهاجاً على كل مايرد من المشرق⁽⁸⁾. وأعتقد أن هذا المغني كان له أبعد الأثر في رد الأندلس إلى المشرق من نواح عدة :

— الناحية الاجتماعية (التذكير بحياة المشاركة)

— الناحية القومية (التعلق بالعروبة)

— الناحية الثقافية (تجيب كل ما هو شرقي من شعر ولحن وغناء وجعله عاملاً أساسياً في التذوق الأندلسي وتربيته).

وبتوافد أعداد من العلماء والأدباء على بلاد الأندلس بدأ الجو الثقافي يفتح على شبه الجزيرة بتأثير مباشر من الحضارة العربية في المشرق أيام العباسيين⁽⁹⁾ كما استمرت أخذاً وعطاء حتى زمن متأخر. ففي زمن ابن خاتمة⁽¹⁰⁾ تصل إلى الأندلس قصيدة الشيخ الصوفي شهاب الدين بن عبد الله ابن الخيمي⁽¹¹⁾، ويطلع عليها الشاعر ابن خاتمة مثلما اطلع عليها غيره، وربما استمرت هذه الأواصر حتى نهاية النهاية إذ في نهاية القرن الثامن الهجري تقريباً وصل كتاب ديوان الصبابة لابن أبي صجلة التلمساني وكان حافزاً قوياً لابن الخطيب في تأليف روضة التعريف بالحلب الشريف⁽¹²⁾. ويبدو أن التواصل الثقافي بين المشرق والأندلس،

(7) الحياة الاجتماعية في الأندلس ص 27.

(8) الحضارة العربية في اسبانيا ص 62.

(9) نفسه ص 62.

(10) عاش الشاعر في القرن السابع الهجري انظر الاحاطة 114/1.

(11) توجد في فوات الوفيات 458/2.

(12) انظر حديثنا عن ذلك في مدخل الأطروحة المرقونة بكلية آداب الرباط.

وان كان متواصلاً لكنه لم يكن هادئاً في جميع مراحلها، وإنما كان يعرف في بعضها صراعات أبانت عن قوة في الشخصية العلمية لأهل الأندلس. من مظاهرها ذلكم التفوق الذي أحرزه الكاتب أبو مروان الجزيري على صاعد البغدادي في حضرة المنصور يوم عيد⁽¹³⁾، حين دخل صاعد على الخليفة وعليه ثياب جدد وصف جديد فمشى على حافة البركة لازدحام الحاضرين في الصحن، فزلق فسقط في الماء، فضحك المنصور وأمر باخراجه، وقد كاد أن يقتله البرد فأدناه مجلسه وقال له : هل حضرك شيء ؟ فقال :

شيثان كانا في الزمان عجيبة خَرَطُ ابن وهب ثم وقعة صاعد
فاستبرد ما أتى به، فقال أبو مروان الكاتب الجزيري هلا قلت :

سروري بغرتك المشرقة وديمة راحتك المغرقة
ثنائي نشوان حتى غرق في لجة البركة المطبوعة
لئن طل عبدك فيها الغريب ق نجودك من قبلها أغرقه

فقال له المنصور : لله درك يا أبا مروان. فسنالك بأهل بغداد ففضلتهم فبمن نقيسك بعد ؟

هناك مظهر آخر دال على ذلك الاحساس بالتفوق يكمن في تلك الأحكام التي كان يصدرها الشعراء الأندلسيون ابداعاً رداً على نظرائهم امشاركة وقصة الرمادي مع المتنبي أقوى دليل حين قال الرمادي وهو بصدد الحديث عن أبي علي القالي⁽¹⁴⁾ :

من حاكم بيني وبين عذولي الشجو شجوي والعديل عديلي
في أي جارحة أصون معذلي سلمت من التعذيب والتنكيل
ان قلت في بصرى فثم مدامعي أو قلت في قلبي فثم غليلي
لكن جعلت له المسامع موضعا وحجبتها عن عذل كل عذولي

(13) النفع 3/95.

(14) النفع 3/71 — 72.

ولما سمع المتنبي البيت الثاني قال : يصونه في أسته. وكان الرمادي لما سمع قول المتنبي :

كفى بجسمي نحولا أنني رجل لولا مخاطبتي اباك لم ترني
قال : أظنه خرطة والجزء من جنس العمل.

وإذا كان لابد من ابداء الرأي في هذه الحكاية فهو أن هيبة المتنبي كشاعر عظيم في الشرق أصبحت لاتكبر عن هيبة كبار الشعراء في الأندلس أمثال الرمادي هذا وابن زيدون والمعتمد وابن خفاجة وغيرهم، وما رد الرمادي بهذه الطريقة إلا تجسيد لهذا التساوي بين الهييتين ان لم يكن بداية الاحساس بالتفوق.

ولم تكن هذه الواقعة وحيدة، وإنما هناك العديد منها، مما كان يجري من مناقشات علمية في أحضان الامراء والخلفاء حول قضايا أدبية وعروضية تحضى بالذكر واحدة منها تلك التي دارت بين أبي علي القالي وابن رفاعة الليري في مسألة عروضية انتهت بانسحاب الشاعر الأندلسي احتجاجا على كسر أبي علي وزن بيت شعري مشهور⁽¹⁵⁾ فبلغ الخبر الى الأمير الحكم فقال : الحمد لله الذي جعل في بادية من بوادينا من يخطيء وانه أهل العراق⁽¹⁶⁾.

وصار إحساس الأندلس بالتفوق يلاحق المشاركة وابداعهم خارج الأندلس الى مناقشة وإبداء الرأي فيما نتيجة الشعراء بالشرق، من مظاهر ذلك تلك المواقف السلبية والنظريات الاستغلالية التي كان ينطلق منها الأندلسيون⁽¹⁷⁾ الى جانب سأمهم من ذلك الاعجاب الذي كان يبدیه بعضهم بالمشاركة، فصاحب النفع يورد رأيا لأحد أبناء الأندلس في ابداع المشاركة يخاطب فيه أهل زمانه قائلا : «تقيمون القيامة بحبيب والبحثري والمتنبي وفي عصركم من اهتدى الى ما لم يهتدوا إليه»⁽¹⁸⁾ وفي هذا الاتجاه نجد مواقف متشابهة لكل من ابن بسام وابن دجية وابن

(15) النفع 4/70.

(16) نفسه.

(17) انظر على سبيل المثال ديوان ابي هانئ ص 12. دار صادر 1952 وانظر الذخيرة 2 — 68/1. وديوان ابن حمديس 62 دار صادر 1960. وديوان ابن خفاجة ص 246.

(18) النفع 3/307 — 309 والاحاطة 1/236.

وأظن أن مواقف الأندلسيين هذه أريد بها منهجياً لفت النظر واثارة الانتباه أولاً، ثم وضع اطار شرعي مستغل لشخصيتهم الأندلسية ثانياً. وهم بذلك يحملون المشاركة على الاعتراف بشاعريتهم وفسح مكان لها في واقع تفكيرهم خصوصاً وأن الشعراء الأندلسيين بينهم من الفحول من لا يقل عن فحول المشرق. كما أن لموقف الأندلسيين هذا خليفة تاريخية ترجع الى عهد ابن عبد ربه حيث أظهر الشرق استعلاءه معلناً بذلك صراعه مع الأندلس ظاناً أن تفوقه ارث تاريخي لن ينازع فيه، في حين أن موقفه هذا كان حافزاً قوياً دفع الأندلسيين الى حرق المراحل واسقاط الصنم من عليائه.

نعود ثانية الى الحديث عن المرجعية الثقافية ونوعيتها سواء عن طريق ماكان يصل من الكتب والدواوين أو ماكان يأتي من أخبار عن طريق الهجرة أو الهجرة المعكوسة : من الشرق الى الأندلس أو العكس من الأندلس الى المشرق نجد أنها في الشعر عبارة عن :

(1) دواوين الجاهليين أمثال النابغة وعلقمة وزهير والأعشى وأوس وامرئ القيس وطرفة وعنترة وابن الصمة وليد(20).

(2) دواوين المخضرمين والاسلاميين : ديوان الخنساء والنابغة الجعدي والراعي والفرزدق والاختل وجريز وكعب بن زهير وعمر بن أبي ربيعة وجميل والأحوص وحسن وليلي الأخيلية وغيرهم(21).

(3) أشعار المحدثين : شعر أبي نواس وحماسة أبي تمام وديوان أبي الطيب ومهيار الديلمي وعبد المحسن الصوري والصنوبري(22).

والملاحظ أن هذه المرجعية لم تكن مقتصرة على اتجاه شعري معين وإنما

(19) انظر المدخل من الاطروحة : بناء القصيدة في الشعر الأندلسي — قاسم الحسيني — مرقونة — خزانة كلية آداب الرباط.

(20) انظر فهرست ابن خير 395.

(21) نفسه ص 396.

(22) نفسه ص 403.

راوجت بين اتجاه المحدثين وطريقة العرب (الاتجاه المحافظ) رواية وابداعاً ودراسة⁽²³⁾.

وفي هذا ما يبين عناية الأندلسيين بتناقل هذا الشعر وتدارسه منذ ظهوره حتى آخر عهود الفردوس المفقود، كما نجد أن شعر المعلقات وديوان الشعراء الستة الجاهليين عرف رواجاً وشراحاً أهمهم جميعاً الأعلام الشنميري، وقبله شرح أستاذه الأمليلي ديوان المتنبي⁽²⁴⁾. وتعددت حلقات تدريب الشعر بتعدد العلماء والمؤددين كما تعددت الشروح لنص واحد. وهكذا بلغت ذروتها خلال الفترتين السادس والسابع في كل من قرطبة واشبيلية وبلنسية، فابن خير الاشبيلي يروي شعر أبي تمام⁽²⁵⁾ وأبو جعفر الحميري في قرطبة كان يدرس شعر المتنبي وشعر أبي تمام⁽²⁶⁾ وأبو الربيع الكلاعي في بلنسية يدرس شعر أبي تمام⁽²⁷⁾، ونجد حلقات في غرناطة من أهمها حلقة المنتوري في القرن التاسع الهجري كان يدرس فيها شعر المتنبي وشعر أبي تمام ثم حلقات أخرى. في كل من بسطة ومالقة⁽²⁸⁾ وكان لهم في هذه الشروح تفرد وامتياز لم يشاركهم فيه أحد خاصة في شعر المتنبي⁽²⁹⁾.

ومما لاشك فيه أن هناك فترات أو مراحل شغلت فيها البيئات الأدبية في الأندلس بالمتنبي وأبي تمام وأبي العتاهية وأبي نواس والبحتري وغيرهم على نحو أكثر مما شغلت بغيرهم من شعراء الجاهلية وصدر الاسلام وبالاخص المتنبي الذي ظهر أثره واضحاً. يقول غريته تحوميس عن ذلك : «إذا استثنينا الشعراء الجاهليين، وكانوا المثل التقليدي الذي يحتذى في المدارس دائماً وعلى امتداد كل العصور

(23) أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة ص 106.

(24) الحضارة العربية في اسبانيا 81.

(25) انظر الفهرست 402 — 403.

(26) المعجب 304.

(27) التكملة : 174.

(28) الشعر الأندلسي في القرن التاسع الهجري الجانب الخاص بالحياة العلمية والأدبية. د. قاسم الحسيني.

(29) تيارات النقد الأدبي في الأندلس ص : 681.

ودون أي خلاف لتكوين الناشئة لغة وأدبا، فإن أي شعر فيما بعد عصر الجاهلية لم يؤثر على الأرجح في الشعر الغنائي للغرب الاسلامي كما أثر فيه هذا الشاعر العظيم أبو الطيب المتنبي⁽³⁰⁾ سواء على مستوى قراءة الأشعار ودراستها أو على مستوى المفاضلة النقدية التي كان الشرق مسرحاً لها فكثيراً ما كانت اصداء الحركة النقدية هناك تصل الى الأندلس فتسهم في توجيه عمل الشعراء وتأطير ذوق المتلقي، فعلى سبيل المثال كان لتفضيل البحري على أبي تمام أثر أفضى الى انتشار مذهب الطبع، فمثلاً أثر تفضيل أبي تمام على البحري، والى ذلك يرجع السر في تناوب مذهب الشاعرية في زعامة الابداع الشعري الأندلسي، وربما تزامناً أحياناً⁽³¹⁾، كما أن هذه الحركة النقدية وجد من ينتصر لها في الأندلس على غرار ما حدث في المشرق هذا الى جانب المعارضات التي اصبحت عامة في شعر الأندلسي ابتداء من عصر ابن عبد ربه مروراً بشعراء عبد الرحمن الناصر فشعراء مابعد الخلافة، ثم انتهاء بشعراء بني نصر، فقد حذا كثير من شعراء هذه المراحل — على مستوى البناء — حذو أبي تمام في العقصيدة المدحية⁽³²⁾ الى جانب ظهور معارضات مختلفة قصائده⁽³³⁾.

واذا تركنا الحديث عن الثقافة الأدبية واللغوية الى غيرها من الثقافات نجد الدينية منها على الخصوص، كانت مزدهرة بشكل لافت للنظر، يتعلق الأول بالحديث والتفسير والفقه والقراءات والفرائض بالاضافة الى كتب معاني القرآن (فهرست المنوي 71) وكانت لأغلبية شعراء الأندلس — الشعراء الفقهاء — مشاركة فعالة في هذا الحقل ظهرت نتائجها جلية في بنية قصائدهم فكراً وأسلوباً، كما تأثرت القصيدة بآراء الفقهاء النقاد، وتخضعت في بعض الأحيان لمقاييسهم (انظر مقدمة الدخيرة لابي تمام...) النقدية وهي مقاييس غالباً ما تعتمد المنهج الأخلاقي المستمد من المنظومة المرجعية لثقافة الشاعر الفقيه.

(30) مع شعراء الأندلس والمتنبي : 18.

(31) أبو تمام وأبو الطيب ص : 50.

(32) أبو تمام وأبو الطيب ص 56.

(33) انظر المرجع السابق : 64 وديوان الأعمى : 81 وديوان ابن زيدون 36 — 41.

وانظر بناء القصيدة — قاسم الحسيني القسم الخاص بكشل القصيدة الهندسي ط مقرونة بكلية الآداب — الرباط.

ذلكم هو الجو الثقافي بمستوياته كما يبدو، وهو يعتبر مسؤولاً عما حملته القصيدة الشعرية الأندلسية من جديد، وما استطاعت أن تحافظ عليه من قديم لشعر المشرق سواء على مستوى الهيكل العام أو على مستوى الرؤى والصور الشعرية.

ويمكن القول بأن الجو الثقافي المتحدث عنه اتسم عموماً بالصراع : صراع داخل الثقافة الشعرية الوافدة نفسها بين انصار عمود الشعر وأنصار طريقة المحدثين، اللتين دخلتا معاً إلى الأندلس، فكان لكل واحدة أنصار، كما لعب التوجيه السياسي دوراً بالغ الأهمية في تغليب اتجاه على آخر، ثم صراع بين الشخصية الثقافية الأندلسية والشخصية الوافدة في شخص المعجبين بها، هذا الصراع جاء نتيجة نمو الاحساس بالتفوق لدى الأندلسيين، وصار ينادي بضرورة تمجيد كل ما هو أندلسي واعتباره الأجود الأمتن.

وسواء كان الصراع مشرقياً مشرقياً (بين الاتجاهين : طريقة العرب والمحدثين) أو كان مشرقياً أندلسياً أو كان بين الأديب والمؤدب أو بين الأديب واللغوي أو بين الأديب والفقيه، أو غيرها من أنواع الصراع⁽³⁴⁾، فإنه يدل على أن الثقافة أية ثقافة مرتبطة بالبيئة التي تنشأ فيها وبالجماعة التي تنتمي إليها وبالقضايا والمشاكل التي تعترضها، وبالحلول التي تطرحها، وكذا بالتحديات التي تقابلها الأزمان التي تواجهها، أو تعوق مسيرتها نحو ماتبتغيه، والجماعة في ذلك تلجأ إلى ما هو متعارف عليه من أشكال وأنماط سواء داخل البيئة أو حتى خارجها، وقد تحرق هذا المتعارف عليه وتبدع غيره⁽³⁵⁾. مثلما يدل على أن الأندلسيين لم يقبلوا على الثقافة الوافدة بهدف تقليدها، والابقاء على حال أنها الوجه الذي لا يقبل التبدل والتغيير، وإنما قبلوا عليها وهاجس التغيير والتجديد وراء كل خطوة من خطواتهم، وعيا منهم بأن «أول التجديد قتل القديم بحثاً»⁽³⁶⁾ وهكذا اندفعوا يبحثون في مختلف مجالات الثقافة الوافدة، وفي الشعرية فيها بالخصوص يحفظون ويدرسون ويروون ويعارضون ويضمنون. وبخصوص التضمنين يمكن القول بأنه عرف رواجاً كبيراً في أشعارهم، وأعتقد أن جريمهم وراءه يخفي هدفاً كبيراً كانوا يسعون إلى

(34) انظر حديثنا عن ذلك في مدخل الأطروحة المرقونة كلية الآداب — الرباط.

(35) د. عباس الجارري جريدة العلم ع 14016 43 — 88 جدلته الثقافة والانتفاضة.

(36) مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب أمين الخولي ص 302 ط 1961.

تحقيقه، إنه اضفاء التراء في شرايين نصوصهم الشعرية، علماً منهم بأن التضمين يحدث الغنى والاستمرارية، كما يدل على أن الشاعر يعي تماماً تقاليده الفنية، وهذه التقاليد التي لا تورث، وإنما تكتسب بالبذل والجهد. وهكذا فقد عبر التضمين عند الأندلسيين عن وعيهم التام بثقافات المتقدمين مثلما دل على أنهم لم يغرقوا رؤوسهم في رمال الثقافة الوافدة، غير عابئين بجدل الواقع، بل كانوا على وعي بضرورة الحضور الفني في عصرهم وبيئتهم، وهو وعي دفع بالشعراء الى الارتقاء في أحضان بيئتهم بحثاً عن أجمل الصور الشعرية، وتقريبها الى أهل زمانهم. وهذا التأكيد على أثر البيئة في توجيه آليات الابداع عند الشاعر في بناء صورته نجد له سنداً في قول صاحب أصول النقد الأدبي، حيث يرى أن البيئة تؤثر على الأساليب التي يعبر بها الأدباء، فإذا درست أطوار الأساليب العربية في عصور التاريخ، وجدت أن مالها من طوابع مختلفة، إنما كان متأثراً بأسباب علمية وفنية وذوقية تحكمت في العبارات والأخيلة فصاغتها على مثال خالص⁽³⁷⁾. وانتهى الأندلسيون في صراعهم مع الثقافة الشعرية الوافدة الى أنها ليست كل شيء، وأن باستطاعتهم الاتيان بما لم «تستطعه الأوائل» ليس فقط على مستوى جودة الصياغة والأساليب، وإنما كذلك على مستوى اختراع المعاني وابداعها، «إذ ليس يحمد لواضع كتاب أو ناظم خبر أكثر من جودة التأليف فقط، لأنه إنما وضع ماقد سبقه اليه غيره، وكل أحد ينفق مما عنده، وأن الأول لم يدع للآخر شيئاً، فلو كان نطق الناس احالة بعضهم على بعض ما سمع أحد يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر، ولا يتبرع في شيء»⁽³⁸⁾.

وبعد : فإن الحديث عن العنصر الثقافي في المحيط الأندلسي في اعتقادي ينبغي أن يتناول عبر ثلاث مراحل أو مستويات مع نوع من التداخل فيما بينها :

- 1) المرحلة الأولى وهي مرحلة استهلاكية اتسمت بالتلقي،
- 2) المرحلة الثانية مرحلة تأمل وتمثل وتأسيس.
- 3) المرحلة الثالثة، وهي مرحلة انتاجية وبناء الشخصية الثقافية الأندلسية.

(37) أصول النقد الأدبي محمد الشايب ص : 98 مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط 8 — 1973.

(38) التبيان للأمير عبد الله : في تحقيق ليفي برونسال — دار المعارف — مصر.

ويمكن تحديد المرحلة الأولى مع بداية الفتح الاسلامي، لتمتد حتى عصر الامارة، مروراً بعصر الولاة لتبدأ مرحلة التوقف من أجل التأمل والتأسيس، حتى اذا أطلت شمس الخلافة انبثق مع اطلالها الاحساس بالشخصية على عدة واجهات، لأن الأندلس عندما أعلن الخلافة لنفسه انطوى على ذاته، أو قل لم يعد يمثل دور المتلقي، وبالتالي أصبح منتجاً، فعمل على أن تشع هيئته السياسية والثقافية والحضارية، ثم انفتح على المشرق، لكن هذه المرة بشخصية فاعلة، بعد أن كان بشخصية متلقية استهلاكية، وشاب المرحلة الفاعلة هذه فيما بعد بعض الفتور، ثم أصابها انحطاط لتقع بعد ذلك الردة الى المرحلة الاستهلاكية : استهلاك ما تم انتاجه في الأندلس دون الاستغناء عن الوافد باعتباره مصدر إثارة الحنين الى الأصل، وتشمل تاريخياً مرحلة الردة هذه فترة مابعد نهاية القرن السابع حتى سقوط غرناطة⁽³⁹⁾.

(39) انظر حديثنا عن الحركة العلمية والأدبية في الشعر الأندلسي في القرن التاسع الهجري ص : 35 وما بعدها ط : الدار العالمية بيروت 1986.

عبد الواحد بن الطَّوَّاح ناقدًا أدبيًا

من أعلام الغرب الاسلامي في القرن الثامن الهجري

د. محمد مسعود جبران

كلية اللغات — جامعة الفاتح

على الرغم من بروز شخصيات أدبية كبيرة في البلاد التونسية عرفت بتأثيرها البعيد في صناعة الأدب ونقده إبان القرن الخامس الهجري من أمثال الأديباء النقد أبي محمد عبد الكريم بن ابراهيم النهشلي المتوفى سنة (405 هـ)⁽¹⁾ وأبي عبد الله محمد بن جعفر التميمي المعروف بالقزاز القيرواني (322 — 421)⁽²⁾ وأبي اسحاق ابراهيم الأنصاري المشهور بالحصري القيرواني (330 هـ — 413)⁽³⁾ وأبي علي حسن بن رشيق (390 — 456)⁽⁴⁾ وغيرهم من الأعلام المبدعين في الأدب الذين تألق بهم العهد الصنهاجي (362 هـ — 555 هـ)⁽⁵⁾ فإن فراغا كبيرا في فضاء الابداع والنقد الأدبيين قد خيم على البيئة الأدبية التونسية وظل واقباً بظلاله القائمة عليها خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، بحيث يتعذر على الباحث الذي ينشد هذا اللون من التفكير الأدبي أن يقف أمام قمم نقدية في تلك البيئة بحجم تلك القمم المذكورة في القرن المشار إليه.

-
- (1) البيان المغرب 1 : 215، نموذج الزمان في شعراء القيروان : 170 تاريخ النقد الأدبي عند العرب : 440، النقد الأدبي في المغرب : 69.
 - (2) نموذج الزمان : 365، النقد الأدبي في المغرب العربي : 110 النقد الأدبي في القيروان.
 - (3) نموذج الزمان : 45، النقد الأدبي في المغرب : 123.
 - (4) وفيات الأعيان 2 : 85، تاريخ النقد الأدبي عند العرب 444، نموذج الزمان : 439.
 - (5) راجع ما كتبه الدكتور أحمد يزن عن هذه الفترة الأدبية المهمة في كتابه «النقد الأدبي في القيروان في العهد الصنهاجي» وما كتبه الدكتور عبد الرحمن ياعن «حياة القيروان وموقف ابن رشيق منها».

ويظهر أن هذا الفراغ في صناعة الأدب والنقد قد بدأ في الاعلان عن نفسه منذ القرن الخامس الهجري الذي اشتكى خلاله ابن رشيقي القيرواني في كتاب القيم العمدة في صناعة الشعر ونقده من ضعف الشعر والشعراء في تونس⁽⁶⁾ وهو المظهر الذي تولد عنه بالضرورة ضعف النقد، وفتور التقويم الأدبي، وظلت هذه الظاهرة التراجعية مطردة في هذه البيئة إلى قرون لاحقة بفعل عوامل متعددة. على أننا لانبأ أن نغالي في هذا المقام — مع غياب الأصول والآثار المفقودة والمخبوءة — فنزعم أن الغرب الإسلامي الأدنى والأوسط (ليبيا وتونس والجزائر)⁽⁷⁾ قد خلا خلواً كاملاً من النقد والنقاد، أو من المبدعين في فنون النثر والشعر على مختلف شكولهما بعد القرن الخامس فالظن الراجح أن هذه البيئة التي أنجبت أعلاماً كالنقدة والمنشئين المذكورين، أو ساهمت بمنأخها الفكري المساهمة المحمودة في تكوينهم الفكري والذوقي قد أنجبت بعد ذلك القرن أيضاً أعلاماً آخرين لهم نتائجهم الأدبي، إلا أن الصراعات السياسية والفتن كانت مسؤولة عن ضياع آثارهم، وتلف نتائجهم بحيث لا يتسنى لنا كما لا يتسنى لأي باحث أن يقطع بحكم حاسم في طبيعة الحياة الأدبية والنقدية في غياب تلك المصادر الرئيسة والأصول.

ومن هذا التصور الذي لاخلاف حوله كان لزاماً على الباحثين ممن يريدون التصدي لبيان التيارات الفكرية في الغرب الاسلامي والأندلس، ولدراسة النقد وطبائعه في هذه البيئة والمرحلة المجهولة أن يبذلوا جهداً مضاعفاً لكشف الخبأ من تلك الآثار والنصوص، وأن يستقرئوا ما انتهى اليها من عمل الأعلام فيها، وأن يستبطنوا ماجاء في آثارهم الأدبية المحضة وأعمالهم التراجعية وغيرها من الروافد

(6) العمدة في محاسن الشعر وآدابه : 69.

(7) ظهرت في السنوات الأخيرة دراسات جادة تؤطر حركة الابداع النقدي في الأندلس والمغرب الأقصى، وتعرف بالنقدين وأعمالهم منذ القرن الخامس الى القرن الثامن الهجري، نختريء هنا بالإشارة الى بعضها :

مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال ق 8 هـ للدكتور علال الغازي مناهج النقد الأدبي في الأندلس بين النظرية والتطبيق للدكتور علي لغزويوي النقد الأدبي بالأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين من خلال كتب المختارات الشعرية وتراجم الشعراء لآيت الشريف العربي قضايا النقد الأدبي عند حازم القرطاجني من خلال كتابه منهاج البلغاء لمحمد اديوان.

والمعطيات، لنظفر بصورة وصفية أقرب إلى الدقة عن الابداع والنقد الأدبيين⁽⁸⁾. وقد رأيت من هذا المنطلق أيضاً أن أتقدم لأعمال الندوة الرابعة للملتقى الدراسات المغربية والأندلسية «تيارات الفكر في المغرب والأندلس / الروافد والمعطيات» بهذه المداخلة الكاشفة لعلم من أعلام الغرب الاسلامي ودوره في النقد تحت عنوان «عبد الواحد بن الطّوّاح ناقدٌ أدبياً من أعلام الغرب الاسلامي في القرن الثامن الهجري» مستنداً في التعريف بطبائع نقده على ما أودعه من نقادات في مخطوطة القيم «سبك المقال لفك العقال» الذي فرغت بتوفيق الله من دراسته وتحقيقه. فقد تناول المترجم به في هذا المخطوط طائفة من أدباء الغرب الاسلامي، وأدباء الأندلس المهاجرين الذين ألقوا رحالهم في الديار الحفصية بتونس⁽⁹⁾ وتصدى للحكم على بعض نتاجهم الأدبي منظوماً ومنشوراً، والمخطوط يعد — إلى ذلك كله — وثيقة تاريخية مهمة تمدنا بمعلومات جيدة عن أديب وناقد معمر من جهة، كما تلقى حزمة من الأضواء على لون من الحياة النقدية في العصر الحفصي من جهة أخرى.

والأديب الصوفي عبد الواحد بن محمد بن الطّوّاح — الذي يمثل جانباً من التيارات الفكرية في الغرب الاسلامي — ولد في مسقط رأسه «تونس» في سنة (1275/673) وعلى الرغم من أننا لانزال إلى اليوم نجعل تاريخ وفاته فإن الإيماءات في كتابه «سبك المقال» تدل على أنه كان موجوداً بقيد الحياة إلى سنة (1318/718)⁽¹⁰⁾ وهذا التاريخ لا يدل بالضرورة على أنه كان تاريخ وفاة الرجل.

(8) راجع في هذا المعنى البحث القيم الذي كتبه الدكتور عبد السلام شقور متصلاً بحياة النقد في المغرب الأقصى بعنوان «أوليات النقد الأدبي بالمغرب بحث تاريخي / تركي» وبحث الدكتور علي لغزوي بعنوان النقد الأدبي القديم في المغرب روافده واتجاهاته ضمن ندوة حول جوانب من الأدب في المغرب الأقصى ص 25، ص 36.

(9) راجع بحثنا عن أثر المهاجرين الأندلسيين في الحياة العقلية بالغرب الاسلامي من خلال «سبك المقال لفك العقال» بحث مقدم لندوة «الأندلس — قرون من التقلبات والعطاءات» مكتبة الملك عبد العزيز العامة — الرياض.

(10) سبك المقال، الورقة : 204.

وإذا كان بعض الباحثين قد شكوا من ندرة المعلومات والأخبار المتصلة بحياته⁽¹¹⁾؛ فإن مخطوطة سبك المقال احتفظت لنا ببعض المعلومات والإفادات القيمة التي مكنتنا — دون شك — من معرفة نسبه وأصوله وطبيعة تكوينه الفكري، وبعض أطوار حياته ونتاجه العلمي، وقد عرضنا لذلك كله بشيء من التفصيل في تحقيقنا للمخطوط.

وقد كان من أجلي ما احتفظ لنا به هذا المخطوط وكان له انعكاسه الواضح على نقده، أن عبد الواحد ابن الطّوّاح بدأ حياته في تونس بداية أدبية بحفظ الآثار والأشعار، وتعاطى المطارحات والمبادهات مع لداته ممن عرفوا بالأدب وقول الشعر من أمثال أبي عبد الله محمد بن عمر بن غرداء التوزري الذي وصفه بأنه كان «من الأصحاب الظرفاء الأدباء»⁽¹²⁾.

كما أخذ علومه اللغوية واللسانية وكتب الأدب عن أبرز شيوخ العلم والأدب في العصر الحفصي من البلدين التونسيين والطارئين من أهل الأندلس، نكتفي هنا بذكر بعضهم أبي زكريا اليفرنّي، وأبي عبد الله محمد القيسي المشهور بابن العطار، وأبي علي عمر بن محمد بن علوان، وأبي الحسن التيجاني، وأبي الحسن علي اليوزري الهواري، وأبي عبد الله محمد بن يعقوب المستري وغيرهم.

ومن مظاهر ولوعه بفن الأدب وعلم النقد أنه كان يقرأ الكتب والدواوين الشعرية والقصائد والمقطعات على هؤلاء الشيوخ، وينتفع برواياتهم واجازاتهم فيها، فقد أشار إلى أنه أخذ عن شيخه أبي محمد عبد الله القرطبي مقصورة أبي الحسن حازم القرطاجني، قال «أخذت عنه مقصورة الإمام الأوحّد المتفنّن أبي الحسن حازم بكما لها، وأجازتها وجميع ماوقع له من نظم ونثر، وتفهمنا من مشكلاتها كثيراً ونظرنا بين معانيها ومعاني غيرها مما سبكه واستحقّه»⁽¹³⁾.

وقال في معرض الحديث عن شيخه أبي العباس أحمد بن محمد بن القصيرة

(11) راجع الأستاذ محمد محفوظ في كتابه القيم تراجم المؤلفين التونسيين 3 : 283 والأستاذ جعفر بن الحاج السلمي، مجلة كلية الآداب بتطوان العدد 5، السنة 5 1412 — 1991.

(12) سبك المقال، الورقة : 198.

(13) سبك المقال، الورقة : 184.

الأشبيلي «كنا نتذاكر المعاني ليلاً بغربي الجامع العتيق، وكنت في ريعان الشباب استحضر كثيراً من كلام الأدباء، وأنظر معانيها»⁽¹⁴⁾.

ومن مظاهر عناية ابن الطوّاح بالأدب، واهتمامه بمسألة وقضاياها إبان شبابه، أنه كان لا يكتفي في تحصيله وأخذه بمجرد المذاكرة العابرة، والاطلاع السطحي، بل كان — كما أخبر — يلح في معرفة الدقائق والخفايا في الفن الأدبي، فقد ذكر في معرض ترجمة الأديب الناقد حازم القرطاجني أنه لقيه بتونس وتكلم معه، وسأله عن عويص الشعر، وأن حازماً فك له معماه، وأوضح له معناه⁽¹⁵⁾.

ولكن ابن الطوّاح لم يمحض في هذه الحماسة في الدرس الأدبي فقد زهد — لأسباب ذكرها في المخطوط — في الأدب وصناعته وهجر الشعر وفنونه، ولزم التصوف وطريق القوم، وسار شوطاً بعيداً في المواجد والأذواق، فألف في هذا المنعرج النفسي من حياته كتابه «سبك المقال لفك العقال» الذي وظف الحديث فيه في الأدب والتصوف وترجم من لقي من علماء الغرب الاسلامي بأقسامه الثلاثة، ومن مهاجرة الأندلس، وحكم على آثارهم — في سياق تراجمهم — بأحكام نقدية هي التي نجعلها مدار بحثنا ووصفنا في هذه المداخلة.

طبيعة النقد :

قبل أن نمضي في استعراض ووصف طبيعة النقد الأدبي لابن الطوّاح في مخطوط «سبك المقال» نحب أن نسجل هذه الملاحظات المنهجية :

أولاً : إن القدر الذي وصلنا من نقد هذا الأديب في هذا المخطوط لا يشكل في جملته مادة أدبية ونقدية واسعة، ولكننا محتاجون إلى رصدنا لمعرفة طبائع النقد في عصره، ومرد عدم الاتساع في المادة النقدية إلى سببين رئيسيين :

أ — أن الكتاب أو المخطوط هو في الأساس كتاب تراجم وبرنامج سجل في من لقي مؤلفه من العلماء، لذا كانت الوقفات والملاحم النقدية مقصورة على تراجم المعدودين من الأدباء دون سواهم.

(14) م، ن، الورقة : 198.

(15) سبك المقال، الورقة : 196.

ب — أن ابن الطّوّاح ألف «سبك المقال لفك العقال» في منعرج تاريخي وفكري من حياته، انتقل فيه — كما أسلفنا — من آفاق الأدب وفضائه إلى آفاق التصوف والتزهد وفضائهما المتميز.

ثانياً : لم يكن المؤلف — خلال ومضاته النقدية — المصادر النقدية المشرقية والمغربية التي استمد منها ثقافته ونقده، ولكن التأمل في نسق أحكامه يهديننا إلى معرفته وإلى إلمامه بالمصادر الأدبية والنقدية المعروفة في المشرق وفي الغرب الاسلامي والأندلس وبخاصة كتب الجاحظ وضياء الدين بن الأثير، والحصري القيرواني وابن رشيق صاحب العمدة، وحازم القرطاجني صاحب المنهاج واطلاعه على ما عرف من المناظرات اللغوية في تونس الحفصية كالمناظرات التي جرت بين الأديب أبي بكر بن حبيش⁽¹⁶⁾ وأبي محمد عبد الله المرجاني⁽¹⁷⁾، والمناظرة المشابهة في مسألة «كان ماذا» التي نشبت في مدينة سبتة⁽¹⁸⁾ بين مالك بن المرحل⁽¹⁹⁾ وأبي الحسين بن الربيع⁽²⁰⁾.

ثالثاً : أن ابن الطّوّاح استند في نقده التي نعرض لوصفها — بعد قليل —

(16) أبو بكر بن حبيش أديب أندلسي من مشاهير النحاة عاش في الفترة الواقعة ما بين (615 هـ) إلى ما بعد (679) وهو ممن نقل عنهم الرحالة المحدث أبو عبد الله بن رشيد السبتي في رحلته المشهورة «ملء العيبة»، له ترجمة في نفح الطيب 2 : 1154 بغية الوعاة : 119.

(17) عبد الله بن محمد بن عبد الملك التونسي الاسكندري المعروف بالمرجاني، أصله من تونس وولد بالاسكندرية وتوفي بتونس، كان من أصحاب أبي الحسن الشاذلي، وكان من أعلام الفقه، وله مكانة لدى أمراء الدولة الحفصية، توفي في أوائل جمادى الأولى، ودفن بمقبرة الزلاج له ترجمة في تاريخ الدولتين، وتذكره الحفاظ وشجرة النور الزكية.

(18) مدينة تقع في شمال بلاد المغرب الأقصى مطلة على البحر الأبيض المتوسط كانت تعرف في القديم بصرة المغرب لازدهار الحياة الثقافية بها، وهجرة الأندلسيين إليها.

(19) هو أبو الحكم مالك بن المرحل أديب العدوتين الأندلسية والمغربية في القرن السابع ولد سنة (604 هـ) وتوفي سنة (699 هـ) وقد كتب عنه دراسة و ترجمة وافية، وحققت ماتبقى من آثاره الأدبية، له ترجمة في دار الأمانى — 23 — 62 — 63 الكوكب الثاقب : 297 سلوة الانفاس : 99.

(20) أبو الحسن بن أبي الربيع القرشي الأموي الأشبيلي، ولد عام 599 وأخذ علمه عن جماعة من الشيوخ في الأندلس وتبحر في علم النحو وألف تأليف كثيرة منها المقرب والافصح في شرح الايضاح له ترجمة في اختصار الأخبار 16 كشف للظنون : 1428 — 1819.

على النقد التأثري الذي كان يبدي فيه أحكامه من خلال ارتساماته الشخصية، لا يكاد يخرج من هذا المظهر إلا في مواضع قليلة بشيء من التعليل والتفسير. لقد عالج ابن الطّوّاح فيما اشتمل عليه مخطوطه من النقد الأدبي نقد شعر من ترجم لهم من الأدباء ونثرهم من أمثال أبي الحسن الششتري⁽²¹⁾، وابن الأبار⁽²²⁾.

وحازم القرطاجني⁽²³⁾ وأبي القاسم بن عميرة⁽²⁴⁾ وأبي عبد الله بن تميم⁽²⁵⁾ وغيرهم، معولاً فيما صدر عنه من أحكام على المبدأ الديني والخلقي باعتبار نزعته الصوفية، وأبدى رأيه الموجز في قضيته مقدار ما يجوز للأديب استعماله من المحسنات البديعية، ومن مسألة الشعر المحدث الذي أبدى ارتياحه له، وامتعاظه من الشعر الحوشي المتسم بالاغراب، كما أشار إلى قضية السرقات الأدبية واستهجنها، وتحدث عن قضية التوليد وعدها عنواناً للشاعر الجيد الجدير بالتقديم،

(21) علي بن عبد الله الثميري الششتري، منسوب إلى ششتر من غمل وادي آش له رحلات واسعة في الأندلس والغرب الإسلامي والشرق، وتوفي في مدينة دمياط المصرية سنة (1269/668) وكان له وفرة من الاتباع والمريدين تجاوزت أربعمئة تلميذ، ومن آثاره ديوان شعر مطبوع موصوف بالحسن له ترجمة في : عنوان الدراية : 239، نفع الطيب 2 : 384 نيل الابتهاج : 321.

(22) هو محمد بن عبد الله بن الأبار البلس من كبار الأدباء والمؤرخين الأندلسيين، ولد سنة (1199/595) وتلقى تحصيله في الأندلس ثم رحل إلى تونس حيث استقر به المقام، وتولى كتابة العلامة فيها وحظي باكرام سلاطينها الحفصيين، وظل على ذلك إلى أن نكب في سنة (1260/658) له ترجمة في فوات الوفيات 2 : 226، أزهار الرياض 3 : 204، اختصار الفدح المعلق : 191 عنوان الدراية : 309.

(23) حازم بن محمد بن حسن بن حازم القرطاجني في طليعة أدباء الأندلس الذين ذاع صيتهم في القرن السابع الهجري، ولد في مدينة قرطاجنة شرقي الأندلس سنة (1211/608) وتعلم بها وبمرسية واسبيلية، ثم هاجر في أثناء حروب حملة الصليب ضد المسلمين إلى مراكش، ومنها إلى تونس حيث حظي بالكريم من السلاطين والأمراء الحفصيين، ومن أبرز آثاره منهاج البلغاء وسراج الأدباء في البلاغة والنقد، وديوان شعر، وكلاهما نشر بعناية وتحقيق أستاذنا الدكتور محمد الحبيب بلخوجة.

له ترجمة في اختصار القدح المحلى : 20، وأزهار الرياض 3 : 172، نفع الطيب 1 : 627.

(24) هو أبو القاسم بن أبي المطرف أحمد بن عبد الله بن الحسن بن عميرة المخزومي.

(25) سبك المقال، الورقة : 196.

وسجل إدانته لما وصل اليه شعر بعض شعراء تونس في عهده من ضعف، وما اتسم به في المقابل شعر المهاجرين الأندلسيين إلى تونس من مائية ورواق، وبخاصة شعر ابن الأبار وحازم القرطاجني، وقد رفع ابن الطّوّاح شعر حازم — كما يتبين — مثالا للشعر الجيد الرفيع، كما قرر في نقده لما عرض له من فن النثر تسليمه بتفاوت قدرات المبدعين في الخلق الأدبي وتباين مواهبهم وغير ذلك مما عرض له قلمه في إيجاز واقتضاب مما يقف بنا على مظهر من مظاهر النقد الأدبي في العصر الحفصي بتونس.

نقد الشعر :

فمن تلك الأحكام النقدية السائرة في وجهة ذلك السياق النقدي الذي عُرف به أعلام عصره في الغرب الاسلامي، بل في المغرب الأدنى الحكم غير المعلل الذي حكم به على شعر أديب الأندلس ومتصوفها ورجالها أبي الحسن علي التميمي الششتري، فقد أسند ابن الطّوّاح — انطلاقاً من المبدأ الديني والأخلاقي — إلى أشعار هذا الشاعر وأزجاله الحُسْن، وفضّل ابداعه على ابداع معاصره أبي محمد عبد الله الطبري⁽²⁶⁾ وجعل بينهما في نتاجهما بوناً واسعاً لم يُدَلّل عليه بموضوعية، يستفاد ذلك من قوله في الششتري «وشعره في التحقيق من النمط العالي، وله أجال مطبوعة كأنها للقلوب مصنوعة، نحا نحوه أبو محمد عبد الله الطبري، ولم يدانه، ولا شأنه من شأنه»⁽²⁷⁾.

وقد استطرد في مقام هذه الموازنة، فأثبت على منحى النقد التأثري حكماً أراد به بيان الفرق بين الشاعرين حيث قال : كم بين من يغترف من نهر، وبين من يقتطف من صخر، من راء ليس مثل من سمع، ولا من انطوى مثل من شبع»⁽²⁸⁾.

وظاهر من ذلك الحكم أن ابن الطّوّاح فضل أبا الحسن الششتري على الطبري من جهتي المضمون والشكل ؛ أو إن شئت من جهة فصاحة الألفاظ وبلاغة

(26) سبك المقال، الورقة : 89.

(27) سبك المقال، الورقة : 89.

(28) م. ن.، الورقة : 89.

المعاني، وقد أكد ذلك بمأثبه بعد إيراد ذلك الحكم من سوق أبيات من قصيدة الششتري النونية المشهورة التي اعجب بها المتصوفة، وأثبتها الشيخ أحمد زروق في بعض آثاره⁽²⁹⁾ ووصفها صاحبنا بقوله «ومن بديع نظمه في طريق المحققين، كلمته البديعة، الفذة الرفيعة، التي أحاط بمعاني التحقيق فيها، وكشف السر المصون في ألفاظها ومعانيها» ومطلع قصيدة الششتري المشار إليها في حكمه النقدي قوله : ترى طالباً منا الزيادة لا الحسنى بفكر رمى سهماً فعدى به عدنا

وقد عقب عليها الشيخ عبد الواحد بعد سوقها بقوله المؤيد لما أبداه من حكم نقدي واعجاب «فأنظر كيف كشف مراتب الرجال، وبين الفحول من ربات الحجال، وسبح في بحر دون ما ساحل»⁽³⁰⁾.

وفي هذا التعقيب الأخير ما لا يخفى من صدى ثقافة ابن الطّواح الصوفية والذوقية، ونظرية الخاصة النابعة من مواجهه ومعاناته.

ومن فرط اعجابه بشعر الشيخ أبي الحسن الششتري الذي تأثر به وبمدرسته عاد فأثبت له — عقب ذلك — حكماً على شعره بعامة مشابهاً للحكم الموصى إليه إذ قال «وله في التحقيق شعر حسن رقيق»⁽³¹⁾ وهذا ما مهّد به ووطأ لاثبات فطوف أخرى من شعر الأديب المتصوف الششتري في المخطوط مثل قصيدته اللامية، وأبيات أخرى دالية.

وآبن الطّواح شديد الانتصار للشعر الذي يجمع فيه مبدعوه بين اللفظ والمعنى، ويصلون خلال أبياته بين المحتوى والإطار، شديد النكير على النظم الفث البارد، الناضب من حائية الشكل وعمق المضمون، وقد انتقد من هذا المنظور شعر الفقيه أبي العباس ابن يوسف السلمى الكتاني نقداً مرّاً حينما صوّره بقوله «والفقيه أبو العباس له شعر لا يكاد يُسمع، وإن مضغ لايلع، كأنما نحت من صخر صلد، أو صيغ من ثلج ويرد»⁽³²⁾ وقد مثّل لغثاة هذا الشعر بقول أبي العباس

(29) سبك المقال : الورقة 89.

(30) سبك المقال، الورقة : 94.

(31) م. ن.، الورقة : 94.

(32) سبك المقال، الورقة : 146.

المذكور⁽³³⁾ :

حين جادت بوصلها عنقود كدت أقضى لو ساعدتني اللحد
وقوله أيضا يرثي في كلمة أخرى الشيخ الفقيه القاضي الأكمل أبا العباس أحمد
بن محمد الغماز⁽³⁴⁾ :

ما للعلوم تحط في الأرماس

ولم يقتصر المترجم به على نقد أبي العباس الكتاني في ذلك الرثاء، بل انتقد
بعض أصحابه ممن رثوا القاضي أبا العباس الغماز، والذي أخذ على أحدهم مأخذ
شملت مطلع رثائية⁽³⁵⁾ :

أقضى على قاضي القضاة قضاء أم رجت الخضراء والغبراء

فقد عقب ابن الطواح على ذلك المطلع بكلام ضمنى أفاد انتقاده له ولصاحبه
الذي تصنع فيه، وأخذ عليه التصيد المفتعل للخباس المتكلف حيث قال : «وقد
كتبت لصاحب هذا الرثاء الأديب الشاعر المنجم أبي العباس الرصافي⁽³⁶⁾ في
ريعان الشباب، وشرخ التحفي بالآداب⁽³⁷⁾ :

بني عمنا لاتذكروا الشعر بعدما دفنتم بصحراء الغميم القوافيا

وقد جعل ابن الطواح هذا الانتقاد الضمني مدخلاً لبيان رؤية النقدي في قضية
مهمة من قضايا النقد الأدبي في القديم والحديث، وهي قضية مقدار ما يصح
للأديب من استعمال الصور البلاغية، والمحسنات البديعية، ومدى ما يجوز له من
الانتفاع بتوشياتها المختلفة في تصويره الفني وهي القضية التي تكاد تتفق الكلمة
حولها في تقدير النقدة لما يأتيه المبدعون من تلك الصور والمحسنات عضو الخاطر
وفي إسماح، وذمهم لما يُرى في نتاجهم من التصيد المُستكره، والتصنع المذموم،

(33) م. ن.، الورقة : 146.

(34) م. ن.، الورقة : 146.

(35) سبك المقال، الورقة : 147.

(36)

(37) سبك المقال، الورقة : 146 — 147.

وهو الرأي نفسه الذي ارتاح إليه ابن الطّوّاح في معرض حديثه عن البيت المتقدم، بل عن بيت أبي الطيب المتنبي المشهور الذي أتى به مترجماً في مقام الموازنة والدرس، وغيره من الأبيات المنظومة التي تصيّد أصحابها المحسنات في خلالها تصيداً متشبعاً.

قال مُذِيلاً على بيت الرصافي «أما قول القائل في مطلع كلمته» أقضى على قاضي القضاة قضاء» فإنه حلّ من الغثاء بسنامها، ولعمري إن من يقصد التجنيس لم يجد عن هذا محيداً، ولم يُشد في ذرا البلاغة قصراً مشيداً وإذا أردت شاهداً على ذلك، فأصغ لقول أبي الطيب⁽³⁸⁾ :

فقلقلت بالهم الذي قلقل الحشا قلاقل عيس كلهن قلاقل

فإذا كان أبو الطيب نقد عليه ذلك ؛ فأحرى أن ينقد على غيره، إذ كلام أبي الطيب وقع في أثناء القصيدة، وكلام هذا وقع أول الاستفتاح، فقبّح وسمح، ويلحق بذلك ما أحفظه قديماً⁽³⁹⁾ :

وحييت إذ حييت حادي عيسهم فكأن عيسى من حداة العيس

قال ابن الطّوّاح معقّباً ناقداً «لما ثقل هذا في تكرير ألفاظه، ولم يجد من يعشق للامع شواظه كتب إليه من بان انطباعه، وامتد في سبيل البلاغة باعه⁽⁴⁰⁾ :

ثقلت بالتجنيس خفة روحها ماكان أغناها عن التجنيس
ولحبك التجنيس جئت ببدعة فجعلت عيسى من حداة العيس

ولا جدال في أن المتأمل فيما أورده الناقد من أبيات، وما عقب به وذيل من رأي نقدي⁽⁴¹⁾، يتبين بجلاء موقفه من القضية، وميله الصريح إلى الإبداع الفني العفوي، الذي يجيء في المحسّن البديعي والبلاغي تلقائية وفي غير اقحام، كما يتبين انتقاده الثابت للمظهر البلاغي المتكلف سواء أجاد هذا التكلف في المطلع

(38) سبك المقال، الورقة : 147 ديوان المتنبي : 28.

(39) سبك المقال، الورقة : 147.

(40) م. ن.، الورقة : 147، 148.

(41) سبك المقال، الورقة : 147.

والاستفتاح، أو جاء في تضاعيف النص، وإن كان الأول عنده أثقل واسمح من الأخير.

وكما يأخذ في نقده للشعراء على قصورهم في الأشكال ويظهر المعاييب التي تشين قولهم، يأخذ عليهم أيضاً تفريطهم في العناية بمعانيهم، وتهاونهم في التوليد، وعلى الرغم من تقديره الكبير للأديب الأندلسي الشهير أبي الحسن حازم القرطاجني — كما سيتضح — فإنه أخذ عليه هذا المأخذ في مقصوده البديعة، وعزاه إلى القصور في توليد المعاني الطريفة⁽⁴²⁾.

فقد قرّر بعد قراءته للمقصورة مع بعض أشعار حازم التي أجزى فيها من شيخه أبي محمد عبد الله ابن هارون القرطبي قوله المبني بذلك الحكم «فإن أبا الحسن — على علو رتبته في صناعتي النظم والنثر — قل أن يولّد المعاني، وليس في مقصوده هذه معنى مخترع إلا قوله⁽⁴³⁾ :

وقد ترائى الجُرفان⁽⁴⁴⁾ مثلما دنا خليل من خليل قد نأى
راحا اعتناقاً ثم لم يمكنهما فبكيا نهراً لاخفاق المنى
وقوله في صفة النهر⁽⁴⁵⁾ :

وتلتقي الشهب به تمثلاً كما التقي وفد حجاج بمنى
ومع اعجابنا بما تهدي إليه ذوق المترجم به في التدليل على هذا المعنى العجيب

(42) سبك المقال، الورقة : 184.

(43) م.ن.، الورقة : 184.

(44) الجرفان : حافتا النهر وجانيه.

قال العلامة أبو القاسم الشريف السبتي (697 — 760) في شرح هذين البيتين في شرحه البديع المسمى «رفع الحجب المنشورة عن محاسن المقصورة 3 : 515 «والمعنى أنه وصف الجرفين القائمين على ذلك النهر، وأن أحدهما دنا من الآخر، وجرى النهر بينهما، ثم تخيلهما خليلين أراد أن يعتنقا فاعوزهما ذلك فبكيا فجرى ذلك النهر من دموعهما»

(45) قال الشريف السبتي في شرحه لهذا البيت 3 : 518 «ثم شبه النجوم حين تراءت في النهر في اجتماعها وتكاثرها وخضوعها لله تعالى بالحاج حين تلتقي وفوده بمنى، وذكر أن القلوب تسبح لله وتنزهه إذا رأت ذلك المنظر، وذلك لما يدل عليه من قدرة الله تعالى وعجيب صنعه، وبارع اختراعه».

الذي ولدته قريجة الأديب الناقد المبدع حازم القرطاجني، فإننا لانتفق معه فيما ذهب إليه من عدم اشتغال المقصورة إلا على هذه الأبيات، وقد سلّم نفسه في موضع آخر بأهمية المقصورة وتفرداها في معانيها حيث قال : «وله المقصورة الألفية، والروضة الموشية المولية لم يسبق إليها»⁽⁴⁶⁾ ونكاد نُجزم بأن كلامه النقدي هذا لا يتعلق بمجرد الشكل في المقصورة وقالها بمقدار تعلقه به وبالمضمون أيضاً بما في توليد المعاني، وقد تفرغ العلامة أبو القاسم محمد الشريف السبتي⁽⁴⁷⁾ معاصراً بن الطّوّاح لشرح هذه المقصورة الرائعة، وبيان ما اشتملت عليه من فرائد وفوائد في عمله النقدي اللغوي البديع المسمى «رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة»⁽⁴⁸⁾.

وعلى الرغم من ذلك المأخذ، فإن عبد الواحد بن الطّوّاح — وفّي لحازم القرطاجني توفية ملحوظة، بل انحاز انخيازاً نقدياً ظاهراً لعبقرية حازم، الذي أخبر أنه لقيه وأعجب بسلوكه وابداعه، وآستفاد منه، وصرّح بتقديمه على معاصريه في المغرب والأندلس، بل على شاعر العربية أبي الطيب المتنبي، يستقر ذلك من قوله «وشعره كثيرٌ لم يكن إلا من الطراز الأول»⁽⁴⁹⁾ والذي مضى في تدعيمه في موضع آخر بالإخبار والقول المؤيدين لهذا الترجيح فيما نقله عن أحد أصحابه «ولقد أخبرني صاحبنا المقرئ الأديب أبو العباس المرسى — رحمه الله — أنه رآه في النوم هو والمتنبي، وفي يده أترجة، وهما يقتسمانها، قال فقلت له : أولتها أنكما اقتسمتا الشعر بشطرين، فأخذت أنت الشطر الواحد، وأخذ هو الشطر

(46) سبك المقال، الورقة : 186.

(47) الأديب العالم أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الشريف السبتي من أعلام العربية والتفكير الأدبي المشاهير، ولد في سبتة عام (697 هـ) وقيل عام (699) وتلقى علومه فيها على أبرز شيوخ عصره، ثم اجتاز إلى الأندلس فانخرط في سلك كتاب الانشاء، ثم تولى القضاء والخطابة، وكلّفه حكام غرناطة بالسفارة الى ممالك النصارى وإلى العدو المغربي، وتوفي — بعد أن انتفع به خلق كثير في عام (760 هـ) كما ذكر ابن الخطيب في الاحاطة، والنباهي في المرقبة العليا، وذكر ابن القاضي في لقط الفرائد أن الوفاة كان في عام (761 هـ)

(48)

(49) سبك المقال، الورقة : 186.

الآخر، فقال له، لست أرضى أقول⁽⁵⁰⁾ :

ما أنصف القوم صيته وأمه الطرطيه

فما رضي أن يكون قسيمه، ولا في ميدان البيان عزمه⁽⁵¹⁾

والقصة أو الرؤية المنامية على طرافتها تجسد لنا روح المنافسة القوية المستكنة في أعماق أعلام الغرب الإسلامي والأندلس تجاه أهل الشرق في مختلف العلوم والفنون، وتوق أدباء هذا الأفق إلى مزاحمة المشاركة، بل إلى حوز قصب السبق والتبريز، مع التبرؤ من نقیصة التبعية التي كثيراً ما يُلَوَّح بها، ويثلب بها مجد أعلام الغرب الاسلامي، الذين بلغوا مبالغ عالية في النبوغ والابداع.

وقد ألمع الناقد ابن الطّوّاح إلى قيمة حازم القرطاجني في مواضع من كتابه، وأكد فضله على أدباء الأندلس الكبار الذين هاجروا إلى بلاده «تونس» وحكم له بالسبق والظهور بقوله «وطبقته في الشعر عالية، لم يحل بلدنا من الأندلسيين أشعر منه»⁽⁵²⁾ ولعل هذا ما دعاه إلى إيراو الخبر نقلاً عن صاحبه أبي العباس المرسي.

ويدلنا كتابه أن أبا الحسن حازماً القرطاجني نفسه كان يحس بهذا الاحساس، ويستشعر هذا الشعور، ويعتز بالمواهب الأدبية العالية التي تُحصّ بها بين أدباء الأندلس والغرب الإسلامي بعامة، بل إنه صار يتعاضم بها على القمم الشائخة في غير هذا الأفق، قال مترجمنا «أخبرني صاحبنا المحصل المجيد المتقن أبو الحسن القديري تلميذ الأستاذ المحصل المحقق أبي عبد الله بن هشام — رحمه الله — أنه كان يوماً بين يدي الأستاذ المذكور فدخل عليهم المجلس الشيخ أبو الحسن حازم — وهو شاب عليه بداوة، وعلى روائه حلاوة — فتذاكرنا الشعر والشعراء، فجعل يغضن من أبي الطيب فاستحمقناه ثم إن الكلام طال فأستششدناه، فأنشدنا مطولات فعذرناه في غضه منه، وصرفه العنان عنه»⁽⁵³⁾.

(50) م. ن.، الورقة : 186 — 187 ديوان المتنبي 2 : 514.

(51) سبك المقال، الورقة : 186.

(52) سبك المقال، الورقة : 187.

(53) سبك المقال، الورقة : 187.

ولا خفاء في أن أثبات ابن الطّوّاح هذه الأخبار الليلية والنهارية يُعد تجسيماً صريحاً لاعتجابه بمذهب الأديب الأندلسي حازم القرطاجني، وآرتياعه التام لطرائفه الفنية، ولنبوغه الإبداعي الذي فاق به — وبخاصة في النقد — أبا الطيب أو كان حسب رأي ابن الطّوّاح.

ومن هذا الانتصار لحازم، قوله في موضع آخر من الكتاب «وقد عارض — يعني حازماً — قصيدة أبي الطيب، وهي من مذهباته»⁽⁵⁴⁾ وهو يشير هنا إلى قصيدة أبي الطيب المتنبي التي مطلعها :

وفاؤكما كالربع أشجاء طاسمه بأن تسعدا والرح أشفاه ساجمه

ثم أورد أبياتاً من قصيدة القرطاجني المعارضة لتلك القصيدة والتي جعل حازم مطلعها⁽⁵⁵⁾ :

أيعلم مايلقى من الشوق لائمه إذا ما شجته من حبيب معلمه

ثم عمد ابن الطّوّاح — في مجال نقده — إلى استخراج بيتي القصيدة في القصيدتين كليهما، وهما في تقديره قول أبي الطيب المتنبي⁽⁵⁶⁾ :

سقاك وحيانا بك الله إنما على العين نور والحدور كائمه

وقول حازم⁽⁵⁷⁾ :

يخدن بورض قد تحمّلن مثله ولكن أنفاس العذارى نواسمه

ثم ذيل عليهما بتدليل لم ينجح فيه إلى الشطط حيث قال «وكلاهما في فنه مليح، غير أن أبا الطيب فيه رقة وجزالة لايلتحق بها أحد من أبناء جنسه، ورتبة أبي الحسن متقدمة على كل من في عصره، ومن بعده من أهل عصره»⁽⁵⁸⁾.

وقد تقدم أن مترجمنا فضل حازماً على الأدباء الأندلسيين، الذين استوطنوا

(54) م. ن، الورقة : 187.

(55) سبك المقال، الورقة : 188.

(56) م. ن، الورقة : 188. ديوان المتنبي 2 : 245.

(57) م. ن، الورقة : 188.

(58) سبك المقال، الورقة : 188.

تونس في عصره، ولم يرسل هذا الحكم ارسالاً، ولكنه أيده بوقفان تفاوتت بين الطول والقصر في مواطن من سبك المقال، من ذلك أنه وازن موازنة نقدية بين حازم ومعاصره الأديب الأندلسي أبي عبد الله ابن الأبار، فأظهر ميله إلى الأول وأكد جنوح ذوقه الفني إلى طريقته ومنهاجه، حيث رأى الفرق بين طريقتيهما كبيراً، قال «وأين رتبة الأبار من رتبته، أو منزلته العليا من منزلته، بينهما ما بين السها والقمر، والعين والاثمد، لاتقاس داره بداره، ولا مقداره بمقداره، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»⁽⁵⁹⁾.

والناقد لا يفصل القول في هذا الحكم الصارخ بالإنحياز ولا يسطر الأدلة الموضوعية في هذه الموازنة، كما أنه لم يكشف عن مظاهر القوة أو القصور في شعر الشعارين، ولم يدل على الوجوه الابداعية التي فاق فيها أبو الحسن حازم أبا عبد الله بن الأبار، وإنما اكتفى بهذا الإطلاق والتعميم، أو إن شئت بهذا الحكم التأثري أو الانطباعي.

كذلك مضى شوطاً آخر في هذا الإنحياز والإعجاب الذي عُرف به الناقد لحازم القرطاجني، ففضّله — بباعث من حسه الديني والصوفي — على غيره من أدباء الغرب الإسلامي والأندلس، حيث قال في معرض حديثه عن هذا الشاعر الأديب «على أن أبا الحسن فاق أبناء جنسه بحديقة الأزهار، وحقيقة الافتخار في مدح النبي المختار»⁽⁶⁰⁾.

وقد أشار بذلك إلى قصيدة حازم في مدح الرسول ﷺ والتشوق إليه، والتي جعل مطلعها⁽⁶¹⁾ :

لعينيك قل إن زرت أفضل مرسل قفا بنك من ذكرى حبيب ومنزل
وهذه القصيدة الحازمية — لاتخلو — في ميزان النقد الموضوعي — من التكلف والتصنع اللذين قد حذر منهما ابن الطّوّاح وانتقدتهما — كما أسلفنا — ولكن الذي هوّن خطب التكلف فيها، وحببها إليه وجعله يُشيد بها وبصاحبها بين شعراء

(59) م. ن.، الورقة : 188، 189.

(60) سبك المقال، الورقة : 189.

(61) سبك المقال، الورقة : 189 ديوان.

عصره، أنه استطاع أن ينقل موطوعها من باب الى باب، وأن يُحوّل أفكارها الدنيوية القريبة لدى امرئ القيس إلى أفكار مدحيّة دينية، فراق هذا التصرف المعداد من التوليد في مقياسه النقدي، وهو ما نلمسه أيضاً في موقف آخر لابن الطوّاح تجاه بيتين في مدح الرسول قاطهما شيخ أبو الطاهر يحيى بن سرور⁽⁶²⁾؛ فقد عقب عليهما بقوله: «وهذا معنى عزيز، وقد وَلَّعَ بهما أهل العصر وخمسوها تخامس كثيرة»⁽⁶³⁾

وقد استطرّد الناقد — بعد أبداء أعجابه بتوليد شيخه أبي الطاهر يحيى بن سرور الذي حظي بعناية معاصريه الذين خمسوا بيتية — إلى ذكر أن صاحبه الفقيه أبا العباس الرصافي المعروف بـ «المعيلف» قد جمع تلك التخاميس والمج إلى أن له شعراً «يتكلف فيه التجنيس، وطريقة ينحو فيها الجزالة، وشعره جيد غير أنه لم يخل من سقطات»⁽⁶⁴⁾.

ويبدو أنه لم يطلع على هذا المجموع المشتتل على التخاميس ولكنه أخذ — من خلال كلام من اطلع عليه — ما تلبس به من هناك وانتقد «المعيلف» تأخيره شعر من حقه التقديم في أهل عصره قال «وذكر لي خمسوها تخاميس كثيرة لم يصب الغرض فيها غير أبي جمعة المعروف بابن الميل، ولم ينصفوه في وضع الترتيب»⁽⁶⁵⁾.

على أن ابن الطوّاح الذي تعرّض للموازنة والمقايسة بين قمتين أندلسيتين في الشعر وهما حازم القرطاني وأبن الأبار القضاعي — كما تقدم — لا يهدم في سياق إعجابه بجازم ابن الأبار هدماً كاملاً، بل يرى له ولفنه محاسن لا يمكن حجبها أو ردها بطريقة تأثرية، وبخاصة قصيدته السينية الاستصراخية الرائعة التي حرّك بها مشاعر أبا زكرياء الحفصي وأهل تونس، والتي صوّر خلال أبياتها الباكية الموحية ماتعانيه الأندلس وسكانها من هجمة الأروام المتجبرين، والتي أفتحتها بقوله

(62) م. ن.، الورقة : 179، قال أبو العباس أحمد المكناسي الشهير بابن القاضي في التعريف بابن سرور، في الدرة 1 : 281 «أبو الطاهر بن سرور شارح المعالم الفقهية، توفي سنة 700».

(63) سبك المقال، الورقة : 179.

(64) م. ن.، الورقة : 179.

(65) م. ن.، الورقة : 179.

البديع⁽⁶⁶⁾ :

آدرك بخيلك خيل الله أندلسا إن السبيل إلى منجاتها درسا

وقد دلت المراجع الأدبية والتاريخية الكثيرة على أن هذه القصيدة حظيت في القرن السابع ببعض الانتقاد والانتقاص كما حظيت أيضاً بكثير من التنويه والإعجاب ؛ ومن آتقدها وعمل إلى إظهار ضعفها آبن عمار⁽⁶⁷⁾، ويظهر أن عبد الواحد بن الطّوّاح لم يرقه نقد آبن عمار هذا فتصدى له، وأبان تأثرته وحسده، ووصف القصيدة السينية بالجمال، قال : «وهذه القصيدة رائعة فائقة، بكل أفق ذرت لها شارقة وقد نقدها آبن عمار نقد حسد، وما قام فيه ولا قعد، ورد عليه السياسي رداً نبيلاً، وردّ عليه الفقيه أبو اسحاق التجاني — رحمه الله — وعارضها رجال آخرون، ولم يشيموا لها بارقاً»⁽⁶⁸⁾.

فالناقد بهذا الموقف أنصف آبن الأبار انصافاً ظاهراً وآنصر لفنه الشعري في هذه القصيدة المؤثرة، كما أثنى على أعماله النثرية قال : «وله ديوان شعر ضخّم، وقد طالعتّه، وهو قليل بأيدي الناس، وكتبه آتق من شعره، وتسميات كتبه المصنفات في الآداب لم يسبق إليها عذوبة وجزالة، وهي تنيف على الثلاثين تأليفاً» وغالب ظني أنها خمسون، ولم يصل من الأندلسيين غير الرجلين، ولم يكن أبو المطرف في رتبتها، بل شلوه عنهما مقصر، على أن علمه جم، ومشاركته معلومة، وكتبه الإخواني بديع، ومن كان من المعارف ممتعاً يحيط بكنه ما رجحناه، ومن مبهم البيان شرحناه»⁽⁶⁹⁾.

وهذا الموقف التقديري الذي وقفه ناقدنا في ترجيح سينية ابن الأبار يذكرنا بموقف نقدي مشابه لأديب أندلسي مهاجر هو أبو الحسن علي بن سعيد، فقد ذكر أن هذه القصيدة «عارضها كثير من الشعراء ما بين محظى ومحرم، وأعزى

(66) سبكالملقال، الورقة : 194.

(67) سبك المقال، الورقة : 195.

(68) م. ن.، الورقة : 195.

(69) سبك المقال، الورقة : 196.

الناس بحفظها إغراء بني ثعلب بقصيدة عمر بن كلثوم⁽⁷⁰⁾.

ومن الملاحم النقدية التي يجلوها مخطوط سبك المقال لفك العقال تفتح وجدان مؤلفه ابن الطّوّاح على الشعر المستحدث، الذي تشف ألفاظه وتحلو ديباجته ويعد في بنائه عن استعمال الألفاظ الحوشية والعزبية، فقد ذكر في معرض حديثه عن معاصره الأديب المغاري أبي عبد الله ابن الشيخ الصالح أبي تميم كلمته في بيتيه⁽⁷¹⁾ :

تكلمه اللاحي ولجّ العواذل وما هو عن شرع الصباية عادل
إذا الحب أعطى العاذلين قياده فما يدعيه من هوى الغيد باطل

فقد عبّ ابن الطّوّاح على ما أورد بانتقاده الشاعر ميله إلى طرائف الأعراب في الإعزاب، وجنوح ذوقه إلى رقة المحدثين، قال «فسلك فيها مسلك الأعراب، والتحق بالأقدمين كجبرير وذو الرمة والفرزدق غير أن للمحدثين رقة ألفاظ، وجزالة معان تسحر العقول»⁽⁷²⁾.

ولم يتوسع ابن الطّوّاح في نقده التي اشتمل عليها مخطوطه في مسألة السرقات الشعرية، وهذا يذكرنا بموقف بلدية التونسي ابن رشيق القيرواني في العهد الصنهاجي الذي لم يعرها اهتماماً كبيراً «لشيوع هذه السرقات في عصره، وسيورتها قاعدة عامة في الحياة الشعرية»⁽⁷³⁾.

ولكن ابن الطّوّاح لم يغفل هذه المسألة أو هذه القضية النقدية إغفالاً تاماً، بل أشار إليها بعض الاشارات الدالة على اهتمامه الأثر الإبداعي المتبنى على السرقة، وانتقاصه من مكانة الشاعر المِعْوَل في خلقه الشعري والأدبي على ذلك، وانتصاره للفن المؤسس على الجدة والطرافة والابتكار، من ذلك سوقه أبياتاً لأبي حفص التجاني مطلعها :

(70) اختصار القدح المعلّى في التاريخ المجلد : 199.

(71) سبك المقال، الورقة : 197.

(72) سبك المقال، الورقة : 197.

(73) تاريخ النقد الأدبي عند العرب : 456.

(74) سبك المقال، الورقة : 163 — 164.

شرطته زادته في حسنه زيادة الشرطه في الألف
فقد عقب عليه ابن الطّوَّاح بقوله «وهذا المعنى سبقه اليه الامام الخليفة
المستنصر بالله أبو عبد الله بن الأمير الأجل المقدس المجاهد أبي زكريا ابن حفص،
وهو مسبوق مطروق»⁽⁷⁵⁾.

ومن ذلك أيضاً مارد به على ابن غرداي⁽⁷⁶⁾ فيما عدّه الأخير من شعر أبي
الطاهر القرشي «مخترعاً» فقد أورد له المترجم به بيتين من حفظه في المعنى، دلّ
بهما على أن أبا الطاهر القرشي كان مسبوقاً فيما توهمه ابن غرداي مخترعاً، ولم
يقتصر على ما استدعاه، بل آستشهد في هذا المقام بالحكاية الطريفة التي أوردتها
الأديب الناقد أبو الحسن بن سعيد الأندلسي⁽⁷⁷⁾ متصلة بقضية السرقة الأدبية
التي يستنكرها صاحب «سبك المقال» وهي متعلقة بمن مدح أحد السلاطين
الحذاق بقصيدة سلخ ألفاظها ومعانيها من شعر غيره، فأنكر عليه السلطان أن
يمدحه بشعر غيره مما يحفظه، فقال المادح الساخ للسلطان، قد يقع الحافر على
الحافر، فأجابه السلطان ساخراً، قد يصح ذلك في بعض الأحيان، أما أن تقع
الحوافر على الحوافر في الميدان كله فلا !! فضحك الحاضرون، وسمى ذلك الشاعر
بالميداني⁽⁷⁸⁾.

وإثبات المؤلف هذه الحكاية الطريفة الساخرة من مبدأ السرقة الشعرية يدل
دلالة واضحة على موقفه النقدي منها، وحطه من أصحابها. ومن المواقف النقدية
التي احتفظ بها المخطوط حكم ابن الطّوَّاح على شعر وشعراء التكسب، وعلى
ما بلغ إليه الشعر في عصره من التذني.

(75) سبك المقال، الورقة : 164.

(76) م. ن.، الورقة : 179.

(77) الأديب المؤرخ الناقد علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد العنسي من أعلام
الأندلس المشهورين بالرحلة والتأليف، ولد في قلعة يحصب وتلقى علومه في غرناطة، ثم رحل
رحلة طويلة في الغرب الاسلامي والمشرق وألف تأليف كثيرة منها اختصار القدح المعلي،
ورايح المبرزين والمغرب في حلى المغرب والمرقصات والطربات، ولد سنة (610 — 1214)
وتوفي في سنة (1286/685).

(78) انظر سبك المقال، الورقة : 180.

فقد انتقد بعد أن أثبت أبياتاً نظمها في مدح الشيخ المرجاني هذا اللون من القول المتملق، وأخبر أنه كان حقلاً فيه، قال «وقد كنت خاطبته بكلمة أعربت عن حاله، وشرحت فيهم أفضاله، وإن كنت لم أمتدح أحداً بشعر، ولا اقتطفت له من جنى زهر، وتلك شنشنتي وإلى ذلك انتهت معرفتي، حذوت فيها حذو ابن نوفل مادح ابن أبي بردة، ولم آل في ذلك جهداً من عقلت إلى هذه المدة»⁽⁷⁹⁾

ثم ألع بلطف الالتقاء إلى الشيخ المذكور لتكسبه بالشعر حيث وصفه بأنه كان «يقول بمذهب المدح للنوال ويستمطر جهام الأمل بالسؤال»⁽⁸⁰⁾ ثم أورد بعض قصائده المدحية في الشيخ الرئيس أبي عثمان سعيد ابن أبي الحسين المدحجي⁽⁸¹⁾ وفي الطيبي أبي الحسن الموروري⁽⁸²⁾ كما انتقد شعر عصره، وحكم عليه — ربما لتكسب أصحابه، به، ولضعف فنيته — بالانتكاس والضمور، وهي أوصاف تنقص من مكانة أصحابه، قال «ويعلم الله أن الشعر في هذا الزمان خبطة خسف، وخطبة وصف»⁽⁸³⁾.

ويذكر هذا الموقف بشكوى ابن رشيق القيرواني في القرن الخامس من ضعف الشعر في عصره وبيئته⁽⁸⁴⁾.

وقد حمل هذا الموقف النقدي ابن الطّوّاح في زمنه — كما صرّح في سبك المقال — على هجر الشعر، وترك معاناته⁽⁸⁵⁾.

ولابن الطّوّاح أحكام نقدية جزئية لغوية مبثوثة في مواضع من خطوط «سبك المقال» نود الإشارة إليها في إيجاز قبل ختام القول في نقد المنظوم، وقد عرض في هذه الأحكام لاصلاح بعض الأبيات الشعرية التعليمية، ولتوجيه أبيات الشواهد

(79) سبك المقال، الورقة : 122.

(80) سبك المقال، الورقة : 125.

(81) م. ن.، الورقة : 125.

(82) م. ن.، الورقة : 126.

(83) م. ن.، الورقة : 124 — 125.

(84) تاريخ النقد الأدبي عند العرب : 453.

(85) سبك المقال، الورقة : 124.

بنقد لغوي كمعاضدته لموقف شيخه أبي زكريا اليفرنى في إعراب الشاهد⁽⁸⁶⁾ :

جمعتها من أنيق هوارق ذوات ينهضن بغير سائق

أو شرحه لبيت حازم القرطاجنى الذى استعصى فهمه على أبى عبد الله
التجاني، وهو قوله⁽⁸⁷⁾ :

فالاسم متفق لفظا ومختلف معنى لذلك بالاعراب قد وسما

فقد حَلَّى أبْن الطَّوَّاح معنى هذا البيت للتجاني — كما ذكر — ورده على
فكره «وإذا معناه أجلى من الزوال فى الصيف، وأحلى من المحادثة مع
الطيف»⁽⁸⁸⁾.

وكموقفه فى النقد الجزئى من قراءة شيخه أبى زكراء اليفرنى لهذا البيت⁽⁸⁹⁾.

فلا وأبيك خير منك أنى ليؤديني التحمم والصهيل

فقد ردَّ الشيخ أبو زكراء على تلميذه الذى قرأ البيت على ذلك النحو المثبت،
قائلاً «ليؤدني» فلم يرق لابن الطَّوَّاح هذا التوجيه والتصحيح وظل على قلق
وحيرة، وفى نفسه شيء من قراءة شيخه، إلى أن اهتدى إلى اليقين الذى ارتاح
إليه بما أخرجه له الكتاني من سفر طبقات الشعراء «حكى فيه السجستاني أن
من قرأ البيت ليؤدني فقد صحف، وإنما الرواية ليؤدني قال : ولم يزل الناس
يصحفونها منذ ثلاثمائة سنة»⁽⁹⁰⁾.

وأخيراً ابن الطَّوَّاح بعد أن اطلع على حكاية السجستاني أنه رجع إلى شيخه
وأعلمه بما اطلع عليه فوجم، ولكنه لم يكن إلى معناه، مما دعا المترجم به إلى
التعقيب بهذا النقد «وتلك منه حجة على غير محجة، ونقطة قطران صيرت للزنابير

(86) سبك المقال، الورقة : 144.

(87) م. ن.، الورقة : 166.

(88) سبك المقال، الورقة : 167.

(89) م. ن.، الورقة : 148.

(90) سبك المقال، الورقة : 148، 149.

مجة، وللعلماء تصاحيف كثيرة»⁽⁹¹⁾ والطريف أن ناقدنا أورد بعد هذا الحكم النقدي ألواناً من هذه التصاحيف المحتاجة إلى النقد اللغوي والجزئي.

نقد النشر :

كما تضمن المخطوط أيضاً قطوفاً من أحكام مؤلفه النقدية المتعلقة بفن النثر، وهي قليلة بالقياس إلى الأحكام النقدية التي أثبتتها وقررها في فن الشعر الذي عرض له من ابداع المغاربة والأندلسيين.

من ذلك حكمه النقدي المتصل بتسليمه بتفاوت قدرات المبدعين في الفنون الكتابية، والأنواع الأدبية المختلفة على نحو ملاحظه على آثار الفقيه أبي جعفر اللبلي⁽⁹²⁾ وحازم القرطاجني، فقد سلم للأول بالقدرة في الكتابة أكثر من القدرة في فن المحاوره والخطابة ؛ وسلم للآخر بالنبوغ في صناعة الشعر أكثر من النبوغ والتوفيق في صناعة النثر، قال المؤلف متحدثاً عن اللبلي «وكان الفقيه اللبلي فصيح القلم، أعجمي اللسان، وأحسن تواليفه شرح فصيح ثعلب الكبير، وله على أبيات الجمل شرح سماه وشي الخلل»⁽⁹³⁾.

وأشار اشارة متفردة إلى أن السلطان الحفصي أبي عبد الله محمد الملقب بالمستنصر «أمر الفقيه المحصل الأديب أبا الحسن حازماً أن يتعقب عليه فيه»⁽⁹⁴⁾ فكانت مآخذ حازم على الفقيه اللبلي قليلة.

وهنا يستطرد فيسجل حكماً آخر يتصل بالنقد التألفي يبيد فيه اعجابه بتأليف القرطاجني في هذا الباب «وكل من ألف في هذه الصناعة بحضرة الأستاذ أبي الحسن ينفخ في غير ضرم، ويقيس الحالل بالنعيم ؛ فما فتق ألسنة الناس في

(91) م. ن.، الورقة : 149.

(92) أبو جعفر أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري اللبلي، ولد ببلبة بالأندلس سنة (610 هـ) وأخذ فيها وفي مدن أندلسية أخرى علومه، كما تلقاها على مشيخة في الغرب الاسلامي والمشرق، واشتهر بعد ذلك بالاقراء والتأليف الى أن توفي في عزة المحرم عام 691 هـ كما ذكر ابن القاضي في الدرر : 1 : 38 — 39.

(93) سبك المقال، الورقة : 142.

(94) م. ن.، الورقة : 142.

علم العربية غيره»⁽⁹⁵⁾.

ويبدو أن كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء من تأليف حازم نفسه لم يكن معروفاً لدى ابن الطّوّاح فقد أغفل الإشارة إليه في معرض نقده للتأليف ؛ وهو خير أعمال حازم ومصنفاته باجماع النقاد والدارسين.

بيد أنه عرض لترسل حازم — الذي لم يصلنا منه إلا القليل — وقضى فيه حكمه بأنه على براعته، وحسن صناعته، إلا أنه ظل في تقييمه دون شعره الذي حكم له — كما تقدم — بالجودة العالية «قلت : هذا الرجل له كتب بديع صنيع، لكنه دون شعره»⁽⁹⁶⁾.

ثم أثبت ابن الطّوّاح رأي الناقد الشهير ضياء الدين ابن الأثير⁽⁹⁷⁾ في مسألة أن يكون الأديب أو المبدع قادراً مبرزاً في فن من الفنون أكثر من غيره، كقدرة الحريري⁽⁹⁸⁾ على صناعة فن المقامات أكثر من قدرته على تحرير وتجيير الرسائل الديوانية السلطانية «وحكى العماد الاصبهاني عنه ضد ما ذكر صاحب المثل السائر»⁽⁹⁹⁾.

كما استدلل الناقد لتأييد رأيه النقدي حول ترسل حازم القرطاجني وأنه دون شعره بقول أبي عمر وعثمان ذكر الجاحظ «ما اجتمعت جودة الكتابة والشعر لأحد م الخلق»⁽¹⁰⁰⁾.

وبرهن على ما ذهب إليه باثبات رسالة — تفرد المخطوط باحتفاظ بها — بعثها حازم إلى الديار المصرية يستدعي الإجازة من بعض علمائها⁽¹⁰¹⁾.

وفي الحق فإن رسالة القرطاجني تعد في تقريرنا بليغة المضمون والمعاني، فصيحة

(95) م. ن.، الورقة : 143.

(96) سبك المقال، الورقة : 189.

(97) م. ن.، الورقة : 189.

(98)

(99) سبك المقال، الورقة : 189.

(100) م. ن.، الورقة : 190.

(101) م. ن.، الورقة : 190.

العبارة والمباني، وقد عقب عليها ابن الطّوّاح نفسه بقوله النقدي «وهذا كتب صنيع، وخطب بديع، غير أنه ليس فيه سهولة الكتاب، ولا جزالة الخطاب»⁽¹⁰²⁾.

وكأن ناقدنا بهذا الابتسار، والاقتصار في الحكم على نثر الرجل بالرسالة المذكورة أراد مجرد تأييد رأي الجاحظ السالف، الذي لا يخلو في جملة من تعميم. وقد مرّ بنا قبل قليل حكمه النقدي في تفضيل نثر ابن الأبار على ابداعه الشعري⁽¹⁰³⁾.

ولصاحب سبك المقال في أبي القاسم احمد بن عميرة المخزومي شيخ ابن الأبار، والذي حلّ هو الآخر بتونس مهاجراً رأي لا يخلو من الجرأة والاندفاع، بل ولتناقض فقد وصفه بأنه كان «كاتباً نبيلاً، له مشاركة في العلوم، وفضائله كالنجوم عدة، على أنه كان شاذ الأخلاق، يكره معرفة الناس لثلاث يقصر في حقوقهم»⁽¹⁰⁴⁾.

ولا يعنينا هنا كثيراً رأيي في سلوك هذا الكاتب القاضي من الوجهة الاخلاقية بقدر ما يعنينا اختلال الميزان النقدي لابن الطّوّاح في تقييمه له فقد سماه «كاتباً نبيلاً»⁽¹⁰⁵⁾ وسماه أيضاً في موضع آخر «الكاتب البليغ المجيد»⁽¹⁰⁶⁾ ثم عاد فسلبه حسنة الابداع في الصناعتين، حيث نعتة تارة بقوله : «له شعر ضعيف»⁽¹⁰⁷⁾ وبقوله «وكتابه لا تنتظم في سلك، ولا تستحقها اضافة ملك، وإنما جده نهض به أكثر من أبيه وجده، وراثته بينت أن السيف بجده»⁽¹⁰⁸⁾.

وهذا التضارب أو التناقض الملحوظ مأخذ يؤخذ على خطاب ابن الطّوّاح

(102) م. ن.، الورقة : 192.

(103) سبك المقال، الورقة : 195.

(104) م. ن.، الورقة : 181.

(105) سبك المقال، الورقة : 181.

(106) م. ن.، الورقة : 181.

(107) م. ن.، الورقة : 182.

(108) م. ن.، الورقة : 182.

النقدي في هذا المقام الذي كان فيه معاصره أبو العباس أحمد الغبريني أكثر موضوعية في الحكم على أدب أبي المطرف الذي حكم له بالجودة وقرن نثره بنثر أبي جعفر ابن عطية، وقرر أن سر تقدمه إنما مرده إلى أنه جميع بين الكتابة العلمية الأدبية في الوقت الذي اقتصر فيه من معاصره على الانشاء الأدبي⁽¹⁰⁹⁾.

وظاهر من حكم هذين الأدبيين التاريخيين ابن الطّوّاح والغبريني، أنه توفر للأخير من آثار أبي المطرف ما لم يتوفر للأول مما أعطى لحكم الغبريني طابع القوة والوثوق.

كذلك استطاع «سبك المقال» أن يطلعنا في إطار نقد النثر على جانب نقدي لغوي جزئي كانت تعج به المجالس والبيئات اللغوية والأدبية في الغرب الاسلامي والأندلسي — خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، وعلى تفاعل مؤلف سبك المقال مع هذا اللون من النقد.

فقد أشار صاحبه إلى اعتراض أبي محمد عبد الله المرجاني على قول الفقيه الأديب أبي بكر بن حبّيش نزيل تونس الذي استعمل فيه لفظة «ماذا» تكثيراً وخبراً، وكيف أن ابن جيش ودّ على أبي محمد عبد الله المرجاني رداً علمياً هادئاً مقنعاً بجلب الأدلة والتأكيد على ورود «ماذا» في الخبر والتكثير في لسان العرب باستدعاء الشواهد من الذاكرة، وبدون مراجعة وهي شواهد تدل بزحمتها على انفساح الذرع، وسرعة الهاجس، وسعة المخزون من اللغة، وهو المجلى الذي كان يتميز به أدباء الأندلس والمهاجرين منها، وأثبت في ذلك كلمة ابن جيش نفسه التي يقول فيها «هذا ما حضر بفضل الله من الاستشهاد على «ماذا» تستعمل بمعنى الخبر والتكثير، والله الذي لا إله غيره ماطلعت عليه كتاباً، ولا فتحت باباً، وإنما هو ثمالة من حوض التذكار، وصباية مما علق به شرك الأفكار مما سدك به السمع أيام خلو الذرع، وعقدت عليه الحبا في عصر الصبا»⁽¹¹⁰⁾.

ونلاحظ أن المترجم به عقب على هذا النقد الجزئي بما يفيد تأييده لأبي بكر بن حبّيش فيما ذهب إليه من أن «ماذا» إنما تجيء في الأخبار والتكثير كما تجيء

(109) عنوان الدراية : 299 — 300.

(110) سبك المقال، الورقة : 134.

في الاستفهام والانشاء وبما يوحي إلى اعجابه بحافظته المدهشة «قلت : أنظر تحصيل ذا العلق النفيس، والامام الرئيس، واستحضاره كلام الأدباء، وسير النقاد البلغاء، ومساجلته مع فرسان المعاني، ورصفه تلك المعاني، وكان حامل لواء الأدب، وفائق أبناء جنسه في مرقب الطلب»⁽¹¹¹⁾.

كذلك، أشار المخطوط في معرض نقد النثر إلى قضية نقدية مشابهة ومتصلة بهذه اللفظة نفسها، وهي القضية التي كان لها صداها البعيد في بيئة فكرية وأدبية أخرى هي مدينة (سبته) وتردد صداها في مدى واسع من البيئات خلال القرن السابع كان من بينها تونس عامة الدولة الحفصية، وقد جرت هذه المناظرة بين أدبيين أندلسيين مهاجرين هما مالك بن المرحل وزميله في التحصيل ابن أبي الربيع، وقد ألمع المؤلف إلى ذلك بقوله : «وهذه الكلمة «ماذا» جرت بين الأستاذ أبي الحسين ابن أبي الربيع، ومالك بن المرحل بسبته، حتى ألف مالك كتاب الرحي بالحصا والضرب بالعصا»⁽¹¹²⁾.

وقد عقب على هذه المناظرة بما يفيد انتصاره لابن أبي الحسين، وتبرمه من تأليف ابن المرحل الذي رد به على تأليف صاحبه، حيث قال «وفيه هنات لا ينبغي لعاقل أن يذكرها، ولا لذي طي من البيان أن يثيرها»⁽¹¹³⁾.

وهذه الكلمة النقدية التي حكم بها المؤلف على الرحي بالحصا والضرب بالعصا لابن المرحل، دون أن يطلع على الرسالة التي ألفها ابن أبي الربيع — لا تبرأ من تأثيرية ربما ساهم في إبرازها المهاجرون الأشبيليون المنتصرون لبلديهم ابن أبي الربيع ضد مالك⁽¹¹⁴⁾، والذين اتصل بهم المترجم به وتأثرهم ومن الغريب أن من جاء بعد ابن الطوّاح من المؤلفين اعتمد هذا الحكم فقرره وكرره دون انصاف أبي الحكم مالك الذي أبان في رسالته عن علم غزير، وأدب زاخر⁽¹¹⁵⁾.

(111) سبك المقال، الورقة : 135.

(112) سبك المقال، الورقة : 135.

(113) سبك المقال، الورقة : 135.

(114) أشار مالك بن المرحل إلى هذا المعنى من تعصب الاشبيليين ضده ضمن الرسالة.

(115) على الرغم مما يوجد في هذه الرسالة الفريدة الموجودة بمكتبة العلامة محمد المنوني من خروم فإنها تعرب عن غزارة تحصيل ابن المرحل وقدرته على الاستدلال.

وهكذا يتسنى لنا من خلال ماعرضناه من الرؤية النقدية لابن الطّوّاح التونسي في مخطوطه «سبك المقال لفك العقال» أننا لانزال في حاجة ماسة إلى بذل المريد من الجهد لتكوين صورة واضحة عن حالة النقد وطبائعه في العهد الحفصي على النحو الذي بذل في إظهار حياة النقد الأدبي في العهد الصنهاجي بتونس، وأن طبيعة النقد الأدبي في الغرب الاسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين يمكن الاهتداء إلى معالمها ومعرفة طبيعة روافدها — في غياب الأصول — من كتب التراجم والمشيخات على نحو ما تجلّى من هذا المخطوط، كما يمكننا القول إن ابن الطّوّاح — على الرغم من أنه لم يتفرغ تفرغاً كاملاً للإبداع في الأدب والنقد فإنه أظهر في ومضاته النقدية المبثوثة في هذا الكتاب الذي ترجم فيه لأبناء عصره ومن سبقه من البلديين التونسيين ومن الطارئين من أعلام المغرب الاسلامي والأندلس حساً نقدياً، وملكة جيدة في النظر للآثار المنقودة منظمومة أو منثورة، وغير خاف أنه كان متأثراً في رؤيته بالنظرية النقدية السائدة في تونس خلال العهد الحفصي وقبله، وبخاصة في القرن الخامس الهجري لدى ابن رشيق والقزاز والنهشلي والحصري القيرواني، وبالثقافة النقدية المشرقية عند بعض أعلامها من أمثال الجاحظ وابن الأثير، بينما لم تتأثر هذه الرؤية بالمناهج النقدية التي بدأت في الظهور في حياته والمتأثرة بالمنطق والفلسفة اليونانيين اللذين أطلاً في كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجي⁽¹¹⁶⁾ الذي أشار إليه ابن الطّوّاح، وأظهر اعجابه به، وأوماً إلى كتابه ولكنه صنفه ضمن علم البيان⁽¹¹⁷⁾ أو في كتاب «المتزع البديع في تجنيس أساليب البديع» لأبي محمد القاسم السجلماسي⁽¹¹⁸⁾ أو في «الروض المريع في صناعة البديع»⁽¹¹⁹⁾ وهي التأليف النقدية البلاغية التي عرفت

(116) راجع المقدمة البليغة التي قدم بها العلامة المبرور محمد الفاضل ابن عاشور لهذا الكتاب، وماكتبه محمد الحبيب بلخوجة في الدراية ومناهج النقد الأدبي في الأندلس 1 : 51 — 388، النقد الأدبي بالأندلس في القرنين السادس والسابع : 7 — 8.

(117) سبك المقال، الورقة : 186.

(118) نشر هذا الكتاب بتحقيق ممتاز لصديقنا الدكتور علال الغازي، وصدر ضمن مطبوعات مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1980.

(119) حقق هذا الكتاب الأستاذ رضوان بنشقرون، وقدمه لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب بالرباط.

في الغرب الاسلامي — في زمن ابن الطّوّاح — متأثرة بالفكر اليوناني⁽¹²⁰⁾ والتي لم تتبين صداها في نقداًته في كتابه.

والذي أطمئن إليه أن هذا الأفق النقدي الذي تحدثنا عن وجوده في «سبك المقال» يجعلنا — على الرغم من محدوديته — شديدي الأمل والرجاء في أن تبوح لنا الخزائن بسر مخطوطات أخرى لهذا الناقد تجلو بدقة وتوسع رؤيته النقدية بين نقاد القرن الثامن.

المصادر والمراجع

— اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى
على بن موسى بن سعيد، تحقيق إبراهيم الأبياري — مصر — دار الكتاب المصري، 1980.

— ادراك الأمانى من كتاب الأغاني (مخطوط)
عبد القادر السلوي — الخزنة الحسنية بالرباط رقم

— نموذج الزمان في شعراء القيروان
حسن بن رشيق القيرواني — تحقيق محمد العروسي المطوي، بشير الكوش — تونس، الجزائر، الدار التونسية للنشر 1986.

— تاريخ الأدب العربي
د. عمر فروخ — بيروت، دار العلم للملايين 1983.

— تاريخ أفريقية في العهد الحفصي (ق 13 و 15)
روبارير نشفيك، ترجمة حمادي الساحلي، بيروت دار الغرب الاسلامي 1988.

(120) مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال ق 8 هـ الفصل المتصل بالسجلماسي النقد الأدبي بالأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين : 7 — 8 مناهج النقد الأدبي في الأنندلس بين النظرية والتطبيق 1 : 51 — 388.

- تاريخ النقد الأدبي عند العرب.
- د. احسان عباس، بيروت، دار الثقافة ط 2 — 1978.
- تراجم المؤلفين التونسيين
- محمد محفوظ، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1404 — 1984.
- درة الحجال
- أحمد المكناسي تحقيق محمد الأحمدى أبو النور القاهرة، دار التراث القاهرة 1970.
- الدولة الحفصية (صفحات خالدة من تاريخنا المجيد)
- أحمد بن عامر، تونس، دار الكتب الشرقية — لات ديوان المتنبي.
- رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة
- أبو القاسم محمد الشريف السبتي، تحقيق محمد الحجوي، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الانسانية 1985، 1986.
- سبك المقال لفك العقال (مخطوط)
- عبد الواحد بن الطّوّاح، الخزانة الحسنية بالرباط رقم (105).
- السلطنة الحفصية
- محمد العروسي المطوي، بيروت، دار الغرب الاسلامي.
- العمدة في محاسن الشعر وآرايه
- أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق محمد قرقران — بيروت دار المعرفة، 1988.
- عنوان الدراية
- أحمد الغبرني، تحقيق عادل نولهيض، بيروت، دار الآفاق 1979.
- قصائد ومقطعات
- حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة — تونس، لدار التونسية.
- قضايا النقد الأدبي عند حازم القرطاجني
- محمد ديوان، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب — العلوم الانسانية 1988.

- الكوكب الثاقب في أخبار الشعراء وغيرهم من ذوي المناقب (مخطوط)
عبد القادر السلوي، الخزانة الحسنية بالرباط رقم (925).
- مجلة كلية الآداب بتطوان
عبد السلام شقور
- أ — من مصادر النقد الأدبي في العصر المريني
السنة الأولى، العدد الأول 1407 — 1986.
- ب — جعفر الحاج السلمي «ترجمة أبي الحسن الشاذلي في كتاب سبك المقال
العدد 5، السنة 5، 1412 — 1991.
- مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال ق 8 هـ
علال الغازي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية
1986/85.
- مناهج النقد الأدبي في الأندلس بين النظرية والتطبيق.
علي لغزيوي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية 1989.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء
حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، بيروت دار الغرب الاسلامي.
- ندوة حول جوانب من الأدب في المغرب الأقصى
جامعة محمد الأول، سلسلة ندوات ومناظرات 1 — المغرب 1986.
- نفح الطيب وتاريخ الأندلس الرطيب
أحمد المقري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، لبنان، دار الكتاب العربي.
- النقد الأدبي بالأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين
آيت الشريف العربي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية
1990/89.
- النقد الأدبي في القيرواني في العهد الصنهاجي
أحمد يزن، الرباط، مكتبة المعارف، 1985.
- النقد الأدبي في المغرب العربي
عبد العزيز قليقية — مصر، مكتبة الانجلو — 1973.

التماثل الإبداعي في الشعر بين المغرب والأندلس

د. عبد الله بنصر العلوي

كلية الآداب ظهر المهراس — فاس

يقوم هذا البحث على أساس جملة من المعطيات لا بد من توفرها لدى المتلقين :

(1) المرجعية المعرفية لعلام الشعر في المغرب والأندلس واتجاهاتهم الشعرية.

(2) قولة أحمد المنصور السعدي «إن الفشتالي نفتخر به ونباهي به لسان الدين بن الخطيب.

(3) العلاقات الثقافية — في الشعر خاصة — بين المشرق والأندلس وهو بعض من اهتمامات أستاذنا الدكتور محمد بنشريف.

(4) اشارات استاذنا المذكور الى احتذاء الشعراء السعديين والعلويين بديوان ابن فركون ومجموع النور الباصر.

وهي معطيات تمهد لمشروعية البحث في موضوع العلاقات، الثقافية بين المغرب والأندلس، باعتبارها تقوم على أساس التماثل. وهو يعني في مجمله التشابه لغة والتمايز اصطلاحا. وفي سياق هذا التمايز يمثل هذا البحث مشروع رؤية جديدة تتلمس سبل ادراك خصوصيات الابداع المغربي.

ويتناول الموضوع المباحث التالية :

(1) التماثل خصيصة الفكر الانساني.

(2) مفهوم التماثل واشكالية المصطلح.

(3) الثقافة الأندلسية في العصر السعدي خاصة

4) تجليات التماثل :

- أ — الأنماط : المولديات، النعليات، وصف القصور، المعميات.
- ب — البنيات : المعارضة، التضمن، البطولة الشعرية، البطولة الحربية.
- ج — المجالات : — بين ابن البار والماغوسي
— بين ابن الخطيب وعبد العزيز الفشتالي

5) الآليات : — الآليات المرجعية المعرفية : التفاعل

- الآليات الجمالية : خاصية الانسجام
- الآليات الإيقاعية : الوزن والقافية
- الآليات البنائية : بناء القصيدة وحركتها.

6) مقومات التماثل :

- أ — سيرورة الإبداع : — بين النص والمتلقي
— بين النص وعصره
- ب — ملابسة الظروف : — مقومات العصر
— مقومات الشخصية.

1. التماثل خصيصة الفكر الانساني

إن الفكر الإنساني يعتمد في سيرورته على التواصل بين الأفراد والأجيال : إذ أن المعرفة بكل ما تحمله من أسباب التناقل تعبر عن جملة من العلاقات التي تتضمن طبيعة الذاكرة وهي تتفاعل مع الماضي والحاضر، مما يجعل التماثل بينهما : بشكل أبرز خصائص المعرفة الإنسانية، مادامت ظاهرة الاختلاف والتمايز تبدو أحد مكونات الرابطة الطبيعية بين الشيء وإيقونه. ذلك أن هذه الرابطة / العلاقة تسعى إلى التجدد والاستمرارية لإقامة تجربة تتحقق لها سبل الإبداع والإمتاع والفهم والتأويل. وهي سبل تعكس رؤية الفكر الإنساني بكل ماله من خصوبة التأثير والتأثير. وهي خصوبة تقوم على أساس التماثل — في نظرنا — لأن التماثل بعد خصيصة الفكر الإنساني عامة، والخطاب الشعري خاصة. إذ يجسد فاعلية المعرفة والإبداع في لمّ علاقات التفاعل.

2. مفهوم التماثل :

2.1. التماثل (ومنه المماثلة) لغة المشابهة، ونعني التكافؤ في المتفقيين نحوه كنحوه وفقفه كفقفه ولونه كلونه وطعمه كطعمه. أما التماثل من وجهة نظر سبمية فإذا كان يقرّ بذلك فإن تأسيسه على الإيقون يجعل منه حقيقة متى تحقق اختلاف واضح. ومادام التماثل رابطة طبيعية بين الشيء وإيقونه، فإن هناك تكافؤاً واتفاقاً من حيث الإدراك. كما أن هناك اختلافاً وتمايزاً من حيث السياق. إذ أن كلا من الإدراك والسياق سبيل إلى رؤية تُستجلى معالمها لا من الوعي بالنقيض فحسب، بل من الوعي بالمعائيل. ومن ثم فما نحسبه تشابهاً ليس إلا انعكاساً لما بين شيئين متقارنين على سبيل التكافؤ. وما كسبه تغايراً ليس إلا انعكاساً لما بين شيئين متقارنين على سبيل التباين. وبين التكافؤ والتباين في مقارنة الخطاب الشعري خاصة نجد أن التماثل يسير أغوار الشعرية، سواء بين العصور المتباعدة أو المتقاربة، أو بين الأنماط والمقاصد. أو بين الرؤية والواقع، أو بين الخطاب والمتلقي... وذلك في ضوء إبداعية الخطاب الشعري.

2.2. غير أن إشكالية هذا المصطلح في تحديد مراميه الأدبية تعوق اشتغاله ضمن علاقته التي تبلور جملة من القضايا والمقاصد تتمثل في التأثير والتشاكل والمساواة والموازاة والمحاكاة والتواصل والحوار والترابط... وكلها تنحو بالتماثل وجهات تكافؤاً وتباين.

فالتأثير أثر لفعل التواصل يرمز إلى نتيجة القراءة.

والتشاكل تكرار العناصر مشتركة لا يحصل من مجرد تعدد وحداتها والمساواة تعني التكافؤ بين المختلفين والمتفقيين.

والمحاكاة في أحد عناصرها تعني المطابقة.

والتواصل تفاعل بين المبدع والواقع المتلقي من خلال النص.

والحوار يعني إعادة الإنتاج في ضوء تكيف بحسب المخاطب وظروف إمكاناتها.

والترابط يعني عرض علاقة بين شيئين على جهة التركيب والبناء وهذا المصطلحات رغم إشكالية التداخل والتمايز — تجعل من التماثل — باعتباره رؤية نقدية لتحليل الخطاب الشعري في ضوء التمايز لا الاتباع. وفي ضوء التجدد

لا التقليد، وفي ضوء الاستمرارية لا الانقطاع، وفي ضوء الحرية لا السلطة — سبيلاً إلى ذاكرة تلمس المعطيات الإبداعية بين نص حاضر وآخر غائب تتجسد معالمها بين العصر والآخر، وبين الأنماط والمقاصد، وبين الرؤية والواقع، وبين الخطاب والمتلقي، إذ أن التماثل يكشف بؤرة الإبداع.

3. الثقافة الأندلسية في العصر السعودي

- 1.3. لازمت المغرب الثقافة الأندلسية. فكانت ملامح التماثل بينهما — عبر العصور — تتكافأ وتتناهى :
- ففي العصر المرابطي يغلب التأثير بها في اللغة دون الرؤية وفي العصر الموحي نجد تشاكلاً بينهما في اللغة والرؤية معاً. وفي العصر المريني نجد بعض سبل التواصل بينهما في مجالي الحضارة والإبداع. أما في العصر السعودي فإن غياب الأندلس واستمرار حضور معطياتها الحضارية كان سبيلاً إلى استجلاء المظاهر التالية وهي :
- اهتمام السعوديين بالمصنفات الأندلسية في شتى ميادين المعرفة.
- التواصل بين مظاهر الحضارة والعمران.
- نشاط القراءات والطب والموسيقى والترجمة.
- حياة الأندلس في الذاكرة المغربية فكراً وإبداعاً.
- اطلاع السعوديين على واقع الأندلس والتوق إلى تحريرها.
- إدراك السعوديين للتاريخ الأندلسي وشخصياته الفاعلة فيه.

- 2.3. وهذه المظاهر وغيرها لا تقوم على مجرد تأثر المغرب بها، بل قامت على أساس التماثل، باعتبار أن المغرب والأندلس كانا معاً في واجهة واحدة : واجهة المقاومة والجهد للحفاظ على الأرض وصون العقيدة وطرد أعداء الدين. ولما ضاعت الأندلس وجدت حضارتها — لدى السعوديين — الملاذ الأمين لحفظ مكاسبها الإنسانية، نظراً للمؤهلات التي اتسم بها المغرب، إذ حافظ على التراث العربي والإسلامي وحرص على استمراره بالدراسة والتصنيف، في عصر كان الأتراك قد همشوا اللغة العربية وآدابها مما ترك أثراً واضحاً على جمود الفكر وتقهر الإبداع.

إن حضور الأندلس بمعطياتها الحضارية وحضور المشرق بتراته الفكري الحي لم يكن لهما مجرد التأثير لدى السعديين، بل كان تماثلاً، لأن التأثير يعكس مجرد أثر لفعل التواصل. أما التماثل فهو يعكس خاصية الانسجام الذي يتيح الإبداع. وفي ذلك تمايز يطبع الحضارة المغربية في العصر السعدي، وفق أسس التفتح والتنوع.

4. تجليات التماثل :

إذا كان التماثل خصيصة الآداب الإنسانية فإنه قد طبع آداب العصر السعدي بملامح السيرة الإبداعية، لأنها لاتقف عند حدود التأثير بالثقافة الأندلسية أو مراودتها مادامت الذاكرة تستوعب التراث لا في ضوء الاتباع والتقليد والانقطاع وسلطة الماضي، بل في ضوء البحث عن التمايز والتجدد والاستمرارية والحرية. وهذا ما يحقق لآداب كل عصر تماثلاً. فليس النص الغائب (الأندلسي) بالمستحوذ على النص الحاضر (السعدي) مادام هذا النص يكتف بالذاكرة باحثاً عن التجاوز لا التحاور.

2.4. لاشك أن حضور الشعر الأندلسي (والنصري فيه خاصة) في العصر السعدي حضور تتوفر فيه أسباب التماثل، ويمكن إرجاعها الى عاملين هامين. يتعلق الأول بوجود مجموعات شعرية لها كبير الفاعلية في الشعرية السعدية. ومن أبرزها :

- ديوان ابن فركون
- ديوان البسطي القيسي
- مجموع النور الباصر في أمداح الملك الناصر
- ديوان يوسف الثالث
- ديوان ابن الخطيب.

وذلك بعكس العلاقات الثقافية التي استجاب لها الشعر السعدي في تماثله بالشعر النصري، مما يمكن اعتباره ثروة شعرية «كانت نموذجاً يحتذى لشعراء المديح في عهد الشرفاء السعديين». كما أن بعض تلك المجموعات لم ير النور إلا في الخزائن السعدية بسوس خاصة.

ويتعلق العامل الثاني بالسعي الحضاري لاقامة رؤية تتوفر عواملها في أمرين :
مواجهة النصارى من جهة، ومواجهة التأثيرين من جهة أخرى، مما جعل الاحداث
السياسية موضوعاً في أشعار النصريين والسعديين متمساً بطابع الجهاد، وفي ذلك
تماثل مرجح الى الظروف التي أفرزت المفاوضة والاحتفاء بالنصر.

ومن خلال تجاوب الشعر النصري خاصة (والاندلسي عامة) والشعر السعدي
يمكن أن نتلمس مظاهر التماثل الابداعية في التجليات التالية : الأنماط والبنيات
والمجالات والآليات.

3.4. الأنماط

إن الأنماط الشعرية (ونقصد بها الأغراض) يتركز حضورها على وجود مبررات
التفاعل بين الواقع والفكر والإبداع التي استجاب لها العصر السعدي، فالمولديات
والنعليات ووصف القصور والمعميات أنماط تبرز سياقاً مرتبطاً بالبعد المعرفي في
إطار واقعي وشعري.

1.3.4. فالمولديات في الأندلس والمغرب تعكس طبيعة الفكر السني حيث
التشبث بالسيرة النبوية، كما تمثل المرجعية المعرفية المتمثلة في الثقافة الإسكانية حيث
التاريخ والعقيدة. ولعل هذا ما شكل منهجاً لرؤية الواقع وصياغة الفكر وسيرورة
الإبداع. وفي تماثل يحقق بنية متداخلة المجالات في أدب الغرب الإسلامي. فبين
مولديات عبد العزيز الفشتالي وعبد الواحد الحسيني السلجماسي ومحمد ابن علي
الفشتالي ومحمد بن علي الهوزالي وغيرهم تماثل مع مولديات ابن الخطيب وابن
زمرك وابن فركون.

2.3.4. كما أن النعليات في المغرب والأندلس تجسد سمات عقلية ووحداية
تسعى إلى التلاؤم مع الواقع الاجتماعي والاستجابة لمتطلباته. فكان مدح النعال
تمجيذاً للرسول ووسيلة للترك وأداة للتقرب.

ولعل أبا الحسن الشامي الخزرجي خير من يمثل إبداع النعليات في العصر
السعدي وذلك في مجارته لمقطوعات ابن فرج السبتي، إذ أكمل حروف رويه
واحتذى طريقته. وكذا في مجارته لنعليات ابن رشيد... وهم في ذلك تتماثل
أشعارهم مع أشهر نعليات الأندلس لدى الكلاعي وابن الأبار مثلاً.

3.3.4. ومن تماثل الأنماط القصائد الواصفة، ومن أبرزها في العصر السعدي قصائد وصف قصر البديع التي جسدت ظاهرة في القول والنقش والرقن، وحرصت على المعاني المارحة والغزلية والطبيعية. واتسمت صياغة كل ذلك ببنية بصرية أجهد الشعراء السعديون مخيلتهم في إبراز جمالية المكان في ضوء معطى إنساني ارتبط بقيم الحب والحرية والحلم، مما جعل المكان إرهاباً للإبداع. وقد تسابق الشعراء السعديون في إبراز مكانة البديع بين القصور العربية مشرقها ومغربها كعبد العزيز الفشتالي ومحمد بن علي الفشتالي والشيظمي وعبد الواحد الحسين السجلماسي. قد تجلت هذه الظاهرة في الشعر الأندلسي خاصة إذ سادت لدى معظم الشعراء كابين وهبون في وصف قصر المعتصم وابن الخطيب في وصف قصور بني نصر وابن زمرك في وصف قصور الحمراء وابن فركون في وصف قصور غرناطة...

وبين الشعرين المغربي والأندلسي تماثل يفرضه مدى التجاوب العميق بين المكان والذات والكون في إطار إبداع شعري ظهرت ملامحه من خلال خاصية التشخيص التي أكسبت الفن قيمة جمالية وسمه حضارية وبعداً إنسانياً.

4.3.4. أما المعميات (أو فن الألغاز) فقد راجت في الشعر السعدي باعتبارها تياراً شعرياً حضرياً مستحدثاً لما فيه من مراعاة الذوق والصنعة واستجابة للواقع الحضاري والتفكه بفنون القول. ومن شعرائها نجد ابن القاضي وابن الزبير وابن إبراهيم والوجداني وعبد العزيز الفشتالي... وفي كل أشعارهم تماثل مع المعميات الأندلسية خاصة فقد كانت ظاهرة اخوانية تنوعت مظاهرها ومواضيعها باعتبارها لونا من ألوان الترف الحضاري يستجيب لمعطيات اجتماعية على نحو ما نجد عند ابن السيد وابن الجياب والبسطي...

وإذا كانت المعميات في الشعرين السعدي والأندلسي مظهراً حضرياً فإن تماثلهما قيمة فنية لها خصوصياتها مادامت تعبيرا عن سيادة فنون البديع التي تتم عن تشكيل يركز على التوليد والتناسل لخلق مالا متناه له في الرؤية والتركيب. لما في ذلك من شحذ لمخيلة الشعراء.

4.4. البنيات

ان البنيات التي يعتمد عليها التماثل بين الشعر السعدي والشعر الأندلسي كثيرة أبرزها يتعلق بالمعارضة والتضمن والبطولة في إطارها الشعري والحري.

1.4.4. والمعارضة ليست مجرد توافق في البحر والروي والغرض والبناء وليست مجرد تراسب لجملة من المعطيات الدلالية والفنية، وليست مجرد مجارة لبعض قيم الشعرية العربية... إنها تماثل، مادامت تستحضر الذاكرة سواء في إطار التأصل والموازاة والبحث عن سبل التطابق والتقابل وسواء في إطار التمايز والانسجام والبحث عن سبل الاختلاف والتغاير. ومادامت تستحضر التراث سواء في إطار إقامة تواصل بين الذات والآخر عبر ما تفرضه الأصول من وعي بمكونات الشعرية العربية وسواء في إطار المشترك والمتباعد والتقارب في الصور والمعاني وفي التصور والإنجاز.

لقد اتسم الشعر السعدي بالتماثل مع كثير من النصوص الأندلسية على نحو مكن المعارضة السعدية من استجلاء ملامح خصوصيتها، فالتوصيات التي ذكرها المقرئ في نفح الطيب معارضات كان فيها للروي والبحر وقع قوي التماثل. فرغم مظاهر الاتحاد كان الاختلاف بينها في الرؤية والتجربة وفي الفقه والتركيب تمايزاً بادياً.

كما نجد بين فائتي أبي الحسن الشامي الخزرجي وابن هانيء معارضة قامت على أساس التماثل لما بينها من الاختلاف في الغرض خاصة.

أما ما بين نونيتي محمد بن عبد العزيز الفشتالي وابن زيدون من احتذاء وإغارة فمرده إلى ضعف ملكة ذلك الشاعر السعدي الذي كان يتطلع إلى مكانة والده.

2.4.4. أما التضمن فهو فضاء ذاكرة الشاعر، فيه يقيم الإبداع إمكانياته بحسب ضبط علاقته بالتراث سواء أكانت استعانة أم إبداعاً. وقد استجاب الشعر السعدي في ذلك للشعر العربي رامية الإبداع لا الاتباع. وفي ذلك تماثل.

وفي حضور أبي الطيب وابن الخطيب في الشعر السعدي عامة وشعر عبد العزيز الفشتالي خاصة نهج شعري ارتكز على ضرورة التواصل الإبداعي بالتعدد الذي يحقق بعض تمايز شعرية الفشتالي.

وهناك شعراء سعيديون توغلت ذاكرتهم في ضروب صور وملاحم فنية في الشعر الأندلسي وذلك من خلال حضور ابن الخطيب وابن هانيء وابن زيدون وابن خفاجة وابن الأحمر، إذ يبدو التماثل ظاهرة إبداعية.

3.4.4. ومن بنيات التماثل معالم البطولة — بشقيها الشعرية والحربية — في القصائد المادحة خاصة. ففي البطولة الشعرية يسعى الشاعر إلى إبراز شخصيته لإثبات شاعريته والارتقاء بفنّه، ليحقق التوازن بين الذات الشاعر والآخر الممدوح، مما شكل سلوكاً إبداعياً شاع في الشعرية العربية، وأنجز في الشعر السعدي امتداد نفس متطور وحريص على التيار البدوي كما نجد في أشعار الشيطمي والحامدي والهوزالي التي تماثلت مع اشعار أبي تمام وأبي الطيب وابن الخطيب وابن فركون حيث يكثر مقاطع البطولة الشعرية على نحو يعكس تطلعات الشعراء السعديين إلى نقاء الفن وشاعرية الذات، حرصاً على التماثل في سياق التمايز.

4.4.4. كما أن البطولة الحربية — باعتبارها من أبرز القيم الجماعية — كانت تستجيب للواقع وما عرفه من حروب وفتن وهذه البطولة تقدم على أساس التماثل حسب معطيات الواقع التي تتطلب مجالا فنيا يحفل بتحسس الوجدان الصادق للذات العربية الذي يروم الممدوح — إن في حربه وإن في سلمه — الدفاع عن حمّاه ودينه.

وقد امتثل الشعر السعدي لهذه الظاهرة مستحضراً سيفيات أبي الطيب ومعتصميات أبي تمام ومذائح ابن الخطيب وابن فركون. فكانت صور الشجاعة والإقدام والاستماتة سبيلاً إلى رؤية الواقع ضمن وحدة السياق بين الإبداع والحدث مادامت في كليهما بطولة وقدوة، يسعى كلاهما إلى الجهار، وهو في عمقه يمثل أبعاد البطولة النفسية والخلقية والروحية. ويسعى كلاهما إلى المقاومة، وهي في أساسها قوة اجتماعية تروم إثبات الذات وسيادة الدين والاستجابة للاستشهاد، كما يسعى كلاهما إلى الابداع، وهو في إرصاصه يحقق ظاهرة ثقافية تحقق فكراً ملتزماً ضمن حركية الواقع والتطلع إلى قيم الجماعة. ومثل هذه السبل تمكّن البطولة في الشعرية السعدية من خصيصة التماثل باعتباره فاعلاً في الشعرية العربية.

للبحث صلة

المصادر والمراجع

- 1 . أزهار الرياض في أخبار عياض، لأحمد المقرئ.
- 2 . تحليل الخطاب الشعري : استراتيجية التناص، محمد مفتاح.
- 3 . جماليات المكان، لباشلار، ترجمة غالب هلسا.
- 4 . الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجي.
- 5 . دواوين الشعراء : عبد العزيز الفشتالي، ابن فركون، البسطي، مجموع النور الباصر، يوسف الثالث، ابن الخطيب، ابن زيدون، ابن هانيء، ابن خفاجة، أبي الطيب، أبي تمام...
- 6 . دينامية النص، لمحمد مفتاح.
- 7 . روضة الآسى العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس — لأحمد المقرئ.
- 8 . لسان العرب — لابن منظور.
- 9 . محاضرات في السيسولوجيا، لمحمد السرغيني.
- 10 . المعجم الأدبي. لجبور عبد النور.
- 11 . معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، لمحمد وهبه وكامل المهندس.
- 12 . المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع للسجلماسي. تحقيق علال الغازي.
- 13 . منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة.
- 14 . نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب لأحمد المقرئ، تحقيق احسان عباس.
- 15 . الشعر السعدي في السياق التفاعل بين الواقع والفكر والإبداع، لعبد الله بنصر العلوي، اطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب. كلية الآداب فاس 1992 (مرقون).

وقفة أمام شاعر المغرب والأندلس في القرن السادس الهجري يحيى بن مجبر

د. محمد زكريا عناني

كلية الآداب جامعة الاسكندرية

«يحيى بن عبد الجليل بن مجبر الفهري :
كان في وقته شاعر الأندلس بل شاعر
المغرب غير مدافع ولا منازع، يعترف له
بذلك الأكابر من أهل الأدب، وتشهد له
بقوة عارضه وسلامة طبعه قصائده حتى
سارت أمثالا، وبعدت — على قريبا —
مثالا»

ابن الأبار

لا نملك عن ابن مجبر إلا مجموعة ضئيلة من المعلومات، لاتتجاوز الاسم والموطن
وبعض معلومات مبترة عن صلاته مع رجالات العصر، وقدر من القصائد
والمقطعات لاتمثل شيئا بالقياس إلى ما كان عليه ديوان الشاعر
أما الاسم فإن أشمل صورة له تأتي على النحو التالى :

أبو بكر، يحيى بن عبد الجليل بن عبد الرحمن بن مجبر، الفهري⁽¹⁾، ثم ترد بعد

(1) هكذا يرد في مخطوطة التكملة لابن الأبار وفي الوفيات والاحاطة ونفع الطيب (وإن كان
ابن خلكان لا يذكر نسبته إلى فهر، ويضيف : المرسى الأندلسي).
ويرد بغير اسم الجدة في سير أعلام النبلاء والعبر للذهبي والقوات وغيرهما، أما شذرات الذهب
ففيها :

ذلك نسبته إلى مسقط رأسه أو منشئه أو مستقره، على نحو ما سوف يأتي بعد قليل.

وليس ثمة كبير خلاف على هذا الاسم، فهناك اتفاق على أن كنيته أبو بكر وعلى اسمه واسم أبيه واسم جده (وإن كان اسم الجد : عبد الرحمن لا يرد إلا نادراً) ولعل الشيء الرئيسي الذي وقع فيه اضطراب هو اسم الشهرة : أهو ابن مجبر بضم الميم وسكون الجيم وفتح الباء.

أم أنه ابن مجبر بسكون الباء.

أم ابن مجير — أي بالياء بدلا من الباء — ؟

إن معظم المصادر ضبطته وفقا للصيغة الأولى (أو بالأحرى ضبط هكذا في النسخ المطبوعة) مثل بغية الملتمس⁽²⁾ ووفيات الأعيان والقوات وسير أعلام النبلاء وعبر الذهبي وزاد المسافر الخ.

ولم نجده مضبوطا بكسر الباء إلا في معجم المؤلفين لمحمد رضا كحالة⁽³⁾.

بينما يأتي في صورة : ابن مجبر في كشف الظنون وفيه أيضا جملة تقول : وهو بخط ابن قاضي شهبة : المعروف بابن مجير⁽⁴⁾ ومن الملاحظ أن الزركلي في الأعلام⁽⁵⁾ أخذ بهذا الرأي، خلافا لما ذكرنا من مصادر.

= «ابن مجير الشاعر أبو بكر بن يحيى بن عبد الجليل الفهري الأشبيلي صاحب الأندلس» ولا شك أنه يحيى وليس ابن يحيى، ولم يكن يوما صاحب الأندلس، وإنما الصواب : شاعر الأندلس. وينبغي التفريق بينه وبين الشاعر الأندلسي : أبي بكر يحيى بن عبد الجليل المرسى المعروف بالبيكي (المتوفى بعد سنة 560 هـ) وكذلك أبي بكر يحيى بن عبد الرحمن الأندلسي الملقب بوجنة الحية أو وجه الحية. انظر عنه ابن ح. ر في «نزهة الألباب في الألقاب» تحقيق عبد العزيز السديري. الرياض 1989 هـ، ص : 668، كذلك لا صلة بينه وبين ابن مجير (الصقلي) الذي ذكره العماد الاصفهاني في القسم المصري من الجريدة ولا بعدد الله بن مجبر الذي ذكره العماد كذلك.

(2) بغية الملتمس ط. القاهرة 1967.

(3) معجم المؤلفين ص : 12 ص : 204.

(4) حاجب خليفة : كشف الظنون (ط. طهران سنة 1287 المجلد الأول عدد 768. وانظر أيضا هدية العارفين ج 2، ص : 521.

(5) الزركلي : الأعلام (ط. خامسة، بيروت 1980) ج 8 ص 152.

وواضح أن نسبته إلى فهر — أي أنه كان عربي الأزوحة — لم تكن محل خلاف...

وننتقل الآن لمجموعة أخرى من النعوت تتعلق بموطن رأس الشاعر أو المنشأ أو المستقر وهنا نجد أكثر من نسبة وإن كان يقال عنه عادة : «المرسى ثم الاشبيلي» وفي ابن الأبار أنه «من أهل شقور»⁽⁶⁾، وسكن اشبيلية» وفي الروض المعطار : «ومن شقورة أبو بكر بن مجير الشاعر المفلح المجيد شاعر دولة بني عبد المؤمن». ويقول صفوان بن ادريس صاحب زاد المسافر إن ابن مجير «من بلش» (على مقربة من مالقة) بينما يأتي في الاحاطة إنه فرنشي ! ومعنى ذلك أن شاعرنا ينسب إلى ثلاث مدن : شقورة، وبلش ثم هذا الاسم ثالث، وصوابه فريش.

أما شقورة فيأتي عنها في «الروض المعطار» أنها «مدينة من أعمال جيان، قالوا : وجبل شقورة ينبت الورد الذكي العطر والسنبل الرومي والطيب»، وقال ياقوت : إنها تقع «شمال مرسية، .. بها كانت دار إمارة هُمشك، أحد ملوك تلك النواحي، ينسب إليها عبد العزيز علي بن موسى الغافقي الشقوري».

وأما بكش (أو بليش) فذكرها ابن الخطيب في «معيار الاختيار» قائلا إنها «نعم البلد الطيب، حلى ونحر، وبرك وبحر.. وفواكه من شمال ويمين.. إلا أن التاجر بها أئمى من الشجر، والقلوب أقسى من الحجر، وتقوى أهلها بنية الحد والضجر، وشأنها غيبة ونغيمة، وحيث ما بها... تميمة»⁽⁷⁾ وذكرها صاحب المغرب في فصل بعنوان «كتاب التبين في حلى مدينة بليش» وقال انها :

«مدينة في شرق مالقة، عامرة آهلة ضخمة الأسواق، الحضارة أغلب عليها من البادية، وليس في قواعد أعمال مالقة مثلها في الحضارة، وحولها ضياع كثيرة، وقد مررت بها مع والدي وسألت : هل فيها من له نظم ؟ فلم نجد من يؤبه

(6) انظر عن شقورة : معجم البلدان ج 2 ص 300 وقال إنها تقع شمال مرسية، وبها كانت دار إمارة همشك أحد ملوك تلك النواحي.

(7) معيار الاختيار، تحقيق محمد كمال شبانة، ط. المغرب سنة 1976، ص 92، والنص كذلك في ربحانة الكتاب لابن الخطيب، تحقيق عنان — القاهرة 1981 ج، ص 287.

به وذكر لي أحد أدبائها أن منها شاعرين : عبد العزيز بن الطراوة وصالح بن جابر⁽⁸⁾.

وأما فريش فيحددها ياقوت بأنها تقع غربي فحص البلوط بين الجوف والغرب من قرطبة⁽⁹⁾.

وإذا كان من الثابت أنه قضى شبابه في مرسية، ولم يغادرها إلى اشبيلية إلا بعد سنة 567 فإننا لانعرف على وجه التحديد أين ولد (أفي شقورة أم بلش أم فريش) ولعله ولد في فريش ثم ارتحلت به أسرته إلى شقورة أو بلش، على مقربة من مرسية⁽¹⁰⁾، التي استقر بها حتى تجاوز الثلاثين من عمره.

وأيا كان الأمر فإن شاعرنا استقر في فترة شبابه بمدينة مرسية، ودليلنا على ذلك عبارات متناثرة في بعض كتب التاريخ، مثل تلك الجملة في «التكملة» : ونشأ بمرسية، وأخذ عن شيوخها وتأثر بهم.

وفي الإحاطة : «امتدح الأمراء والرؤساء، وكتب عن بعضهم، وحظي عندهم حظوة تامة، واتصل بالأمير أبي عبد الله بن سعد، وله فيه أمداح كثيرة، وبعد موت الأمير المذكور، وكونه في جملة استحق الذكر فيمن حل بغرناطة».

وابن سعد المعني هنا هو الأمير الشهير ابن مرديش الذي أشرنا إليه قبلا في إيجاز، وله في هذه المرحلة ملاحم بالغة الغرابة والعنف فقد كان أحد الشخصيات المتمردة المغامرة التي ظهرت في شرقي الأندلس وتبنى شعار ضرورة استقلال أهل البلاد بتسيير أمورهم من غير وصاية من قبل المغرب (أي ضد المرابطين ثم الموحدين) وساعدته بيئة شرق الأندلس على ذلك، ومن المؤسف أن جل استناده كان على الممالك النصرانية في الشمال والثغر الأندلسي الأعلى، أي على مملكة فشتالة بصورة خاصة.

(8) علي بن سعيد : المغرب في حلى المغرب (الطبعة الأولى سنة 1954) ج 1 ص 442 - 443.

(9) معجم البلدان، ج 3 ص : 25/9.

(10) هناك أديب من شرق الأندلس يدعى أبا بكر المرسى (انظر عنه الخريدة (قسم الأندلس) ج 2 ص : 148 وأصله من اشبيلية، وكان شاعرا وشاحا ونبيه إليه حتى لا يخلط القارئ بينه وبين شاعرنا أبي بكر المرسى المعروف بابن مجبر.

وكانت بلنسية قاعدة المرابطين في الشرق الأندلسي، إلى أنه استقل بها قائد الثغر أبو عبد الله بن عياض، وانتهى الأمر بأن عين ابن عياض صهره عبد الله محمد بن سعد بن مردنيش نائبا عنه في بلنسية، ثم أصبح ابن أخيه محمد بن سعد نائبا على مرسية، وبعد مقتل ابن عياض سيطر ابن مردنيش على إمارة شرق الأندلس كلها اعتبارا من سنة 542 هـ ويقول ابن سعيد — نقلا عن صاحب فرحة الانفس — إنه «ملك مدينة جباية ومدينة غرناطة وما بينهما، ومدينة بلنسية ومدينة طرطوشة»⁽¹¹⁾.

ولا يعرف على وجه الدقة إن كان ابن مردنيش هذا عربي الذروقة أم من المولدين (وفي هذه الحالة يكون اسمه تعريبا للاسم الاسباني مرتينيت Martinez أو لاسم قريب من ذلك)، ولكنه من المؤكد أنه كان مولعا بمحاكاة النصارى في زيمهم وعاداتهم «وكان يجيد اللغة القشتالية، ويؤثر التحدث بها، وكان يدعو إلى جيشه كثيرا من النصارى المرتزقة من القشتاليين والقطلان والبشكس»⁽¹²⁾.

ونخلص من هذا كله إلى أن المعلومات التي لدينا عن حياة ابن مجبر في مرسية ضئيلة للغاية، ولكن مانرجحه أن الرجل عاش فيها حياة وادعة آمنة، فقد تميزت المدينة بجمالها الفريد، ولعل خير ما يصوره ماجاء في كتاب المغرب في باب النعمة المنسية في حلي حضرة مرسية — نقلا عن المسهب — :

مرسية أخت اشبيلية، هذه بستان شرق الأندلس، وهذه بستان غربها، قد قسم الله بينهما النهر الأعظم، فأعطى هذه الذراع الشرقي وأعطى هذه الذراع الغربي. ولمرسية مزية تيسير السقيا منه وليست كذلك اشبيلية لأن نهر مرسية يركب أرضها، واشبيلية تركب نهرها. ولمرسية فضل ما يصنع فيها من أصناف الحلل والديباج، شريفة المكان، كثيرة الامكان»⁽¹³⁾.

وكانت المدينة حافلة آنذاك بالعديد من الكتاب والشعراء وأهل العلم، منهم ابن موهـد الشاطبي، وذكر ابن سعيد إنه «سكن مرسية، ومدح بها ابن مردنيش

(11) المغرب ج 2 ص : 250 وانظر أعمال الأيام لابن الخطيب ص 298.

(12) عنان : المرجع المذكور له ج 1 ص : 266.

(13) المغرب ج 2 ص : 240.

ملك شرق الأندلس»⁽¹⁴⁾. ومن الكتاب أبو يعقوب يوسف بن الجذع⁽¹⁵⁾ وأبو جعفر أحمد السلمي⁽¹⁶⁾ وأبو علي بن حسان⁽¹⁷⁾ وقد كتبوا جميعا لابن مردنيش، ومن أشهر شعراء مرسية صفوان بن ادريس، مؤلف «زاد المسافر» وذكر له ابن سعيد «الآيات التي يغني بها في الآفاق» وهي :

يا حسنه والحسن بعض صفاته والسحر مقصور على حركاته
بدر لو أن البدر قيل له اقترح أصلا لقال أكون من هالاته
يعطي ارتياح الحسن غصن أملد حمل الصباح فكان من زهراته
والخال ينقط في الصحيفة خده ماخط من الصدغ من نوناته

هكذا أصبح ابن مردنيش صاحب الكلمة النافذة في مرسية وبلنسية وغيرهما — من طرطوشة في الشمال وحتى قرطاجنة ولورقة جنوبا —، ومن يمضي في متابعة تاريخ هذا المغامر الجسور، الممتلئ بشهوات الطموح والشر والكبرياء، يصل إلى نهايته — سنة 567 هـ، إذ يموت (أو ينتحر أو يقتل بالسم... الله أعلم) والجيش الموحيدي يطبعه على بلاده، وتنطوي برجيله تلك الصفحة الحافلة بالأهوال والغرائب والدم والتعلق بشهوات الحياة، وتنطفئ «شخصية أندلسية» تقليدية تجمع بين طيائرها أقصى درجات التناقض في السلوك والتفكير.

هذه هي الشخصية التي قالت المصادر إن شاعرنا ارتبط بها وديح فيها المدائح، لكن هذا الشعر اختفى كله، كما اختفى كل ماقاله من مديح في رجالات ابن مردنيش (ماعدا بعض مقطوعات قيلت في ابراهيم بن مردنيش عندما جمع به جواده فقال ابن مجبر في ذلك، أي من اللون الذي يسميه البلاغيون : تحسين القبيح) ومنهم أبو الحجاج يوسف بن سعد — شقيق ابن مردنيش، وكان نائبه على بلنسية، وكذلك الأمير ابراهيم بن همشك، صهر ابن مردنيش، وكان من مشاهير رجالات الأندلس آنذاك، وكثير ما «كان يضرب به المثل في السطوة

(14) المغرب ج 2 ص : 390.

(15) المغرب ج 2 ص : 250.

(16) المغرب ج 2 ص : 200.

(17) المغرب ج 2 ص : 200.

والقتل»⁽¹⁸⁾.

كذلك لا نجد اثرا للمديح في يوسف بن هلال، صهر ابن مردنيش، وكان نائبه على حصن مطرنش، ولكن هناك بيتين في رثاء القائد أبي عثمان سعيد بن عيسى الذي نصبه ابن مردنيش على لورقة، لكن هذه المقطوعة لاتنتهي إلى الفترة البلسنية من حياة شاعرنا لأن ابن عيسى عاش بعد أن سقط ملك ابن مردنيش، وأصبح هذا القائد من رجالات الدولة الموحدية المبرزين إلى أن استشهد في ساحة الوغى.

ثم تكون النقلة من مرسية إلى اشبيلية — من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، وهي نقلة قد تبدو غريبة، لكن في واقع الأحداث ما يجعلها طبيعية منطقية، ذلك أن اشبيلية كانت حاضرة الدولة الموحدية في الأندلس، كما كانت حاضرة دولة بين عباد من قبل، في حين أن الشرق الأندلسي كان قد فقد مكانته بعد وفاة ابن مردنيش، فضلا عما كان يهدده من أخطار من جاء مجاورته لأحلال الفرنجة الذين التهموا من قبل مناطق الثغر الأندلسي الأعلى، وراحوا يتطلعون للانقضاض على مدن الشرق الأندلسي التي تليها.

ومن الطبيعي أن يسعى ابن مجبر لاحتلال مكانته في بلاط الخليفة الموحي أبي يعقوب يوسف، وكان شاعره المقرب آنذاك أبو العباس الجراوي⁽¹⁹⁾ (أحمد

(18) المغرب — قسم الأندلس، ج 2 ص : 55.

(19) جاء عنه في وفيات الأعيان — في ثانيا ترجمة يوسف بن عبد المؤمن — ج 7 ص : 137 : وكان الأديب أبو العباس أحمد بن عبد السلام الكوراني — وكورايا قبيلة من البربر منازلهم بضواحي مدينة فاس، وقيل إن هذه القبيلة إنما يقال لها جراوة بفتح الجيم، وقد تبدل الجيم كافا فيقال لها كراوة، والنسبة لها جراوي وكراوي — وكان هذا الأديب نهاية في ضغط الأشعار القديمة والمحدث، وتقدم في هذا الشأن وجالس به عبد المؤمن ثم ولده يوسف ثم ولده يعقوب، وجمع كتابا يحتوي على فنون الشعر على وضع الحماسة لأبي تمام الطائي وسماه : صفوة الأدب وديوان العرب، وهو كثير الوجود بأيدي الناس وهو عند أهل المغرب كالحماسة عند أهل المشرق» (1) وهذا الكتاب ألفه للمنصور الموحي (2) وذكر أيضا أن «له كل شعر مليح»، وكان شيخنا هنا جاوز ثمانين سنة، وتوفي في آخر أيام الأمير يعقوب (المنصور)، وعرف بالهجاء المقذع من ذلك قوله يذم أهل فاس :

مشى اللؤم في الدنيا طريدا مشردا يحجب بلاد الله شرقا ومغربا
فلما أتى فاسا تلقاه أهلها وقالوا له أهلا وسهلا ومرحبا
وانظر عنه : التكملة ص 138 والغصون الياقة ص 98 والجزء الأول من : النبوغ المغربي
لعبد الله كنون (الطبعة الثالثة — بيروت 1975) ص : 279.

بن عبد السلام) من أهل تادلا واستقر في مراکش، وهو ممن برعوا في المدح والهجاء المقذع ولكن هناك إشارة قد تدل على أن مجبر استطاع أن يزحزح الجراوي عن مكانته، فهناك خبر يقول إنه أنشد ذات يوم بين يدي الخليفة يوسف بن عبد المؤمن قصيدة منها هذا البيت :

إن خير الفتوح ما كان عفوا مثلما يخطب الخطيب ارتجالا

فعلق الجراوي على البيت بأنه مأخوذ من قول وضاح :

خير شارب ما كان عفوا كأنه خطبة ارتجال

«فبدر المنصور وهو حينئذ وزير أبيه وسنه قرب العشرين وقال : إن كان اهتمامه فقد استحقه، لنقله إياه من معنى خسيس إلى معنى شريف، فسر أبوه بجوابه وعجب الحاضرون»⁽²⁰⁾.

وفي الاحاطة أنه مدح يوسف بن عبد المؤمن، ونال جوائز⁽²¹⁾.

ولكننا لانجد فيما بين أيدينا من شعر ابن مجبر أي نص في مدح هذا العاهل الموحيدي، وكل ما هناك مطلع مرثية له فيه، أوردها ابن خلكان⁽²²⁾ (ونقلها عنه المقرئ)⁽²³⁾ في خبر يقول : إن هذا الخليفة لمات :

«رثاه الأديب أبو بكر يحيى بن مجبر بقصيدة طويلة أجاد فيها، وأولها :

جل الأسى فأسل دم الأجفان ماذا الشؤون لغير هذا الشأن

وهذا كل ما وصل إلينا من هذه المرثية التي وصفت الطول والجودة.

وهكذا يقضي القول إلى تناول صلة ابن مجبر بالخليفة الموحيدي «المنصور» حيث يصبح ابن مجبر بعد فترة وجيزة شاعره الأثير المترنم ببطولاته وسجاياه، المندد بأعدائه في كافة المناسبات بينما يتوارى عباس الجراوي للمحل الثاني...

وأول خبر يجمع بين المنصور وابن مجبر ينبغي أن يكون تاريخه نحو سنة 575 هـ

(20) نفع الطيب ج 3 ص : 237 — 238

(21) الاحاطة 2، ج 4 ص : 417.

(22) وفيات الأعيان ج 7 ص : 133.

(23) نفع الطيب ج 4 ص : 380.

إذ كان المنصور في الحكاية المذكورة وليا للعهد (والمعروف أنه ولي الخلافة سنة 580 هـ، على أثر وفاة أبيه أبي يعقوب يوسف وأنه كان في نحو العشرين من عمره) والمتفق عليه أن ميلاده كان في سنة 554 هـ أو السنة التي تليها أما الشاعر فإنه كان في عنفوان السن والنضج إذ لم يكن قد تجاوز الأربعين ربيعاً.

ثم تتوالى القصائد المدحية في المنصور، على نحو ما تكشف عنه عبارة ابن خلكان التي يقول فيها هو عن ديوان ابن مجبر : «ونظرت فيه فوجدت أكثر مدائحه في الأمير يعقوب بن عبد المؤمن» — والمفترض هنا أن ابن خلكان يعني : «في الأمر يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن» وليس «في الأمير أبي يعقوب بن عبد المؤمن» لأن مجمل الأخبار والنصوص التي تملكها تؤكد أن الشاعر كرس طاقته في مدح الخليفة يعقوب الملقب بالمنصور، وقد أخبرنا الضبي في «بغية الملتبس» أن ديوان ابن مجبر يقع في سفرين ضخمين، ولم يصل هذا الديوان إلينا، ولنا أن نفترض أن المديح يشغل الحيز الأكبر منه، ولنا أن نفترض كذلك أن مدائحه في الخليفة المنصور تحتل قصب السبق فيه.

ويمكن استخلاص مجموعة من الملاحظات :

- إن شاعرنا — بعد أن ترك مرسية — استقر بصورة أساسية في اشبيلية
- في نفح الطيب «أنه كانت له وفادة على المنصور كل سنة..⁽²⁴⁾، أي سفره إلى مراكش عاصمة الموحدين، ينشده فيها المدائح، وينال الجوائز.
- يستدل من خلال بعض الأخبار المتناثرة أن الشاعر كان ينتقل في موكب الخليفة خلال تجولاته عبر مدائن الأندلس وفي الإحاطة :
- «ومر المنصور أيام إمرته بلوقية من أرض شلب، ووقف على قبر أبي محمد بن حزم، وقال : «عجبا لهذا الموضع يخرج منه مثل هذا العالم، ثم قال : كل العلماء عيال على ابن حزم.
- ثم رفع رأسه وقال : كما أن الشعراء عيال عليك يا أبا بكر، يخاطب ابن مجبر»⁽²⁵⁾.

(24) نفح الطيب ج 3 ص : 241.

(25) في أول الخبر (الإحاطة ح 4 ص 218) : «ومر المنصور أيام إمرته بلوقية، من أرض شلب، =

• مرت بنا عبارة تقول انه : «امتدح الأمراء والرؤساء وكتب عن بعضهم وحظى عندهم حظورة تامة، واتصل بالأمير أبي عبد الله من بعد» واستدلنا منها أنه «كتب عن بعضهم» أيام مقامه في مرسية، فهل استمر على هذا النهج بعد أن انتقل إلى اشبيلية ؟ لسنا نملك نصا واضحا في هذا، ونحن نرجح أنه ظل على عهده بالكتابة لدى بعض الأفراد والرؤساء، خاصة وأننا لا نعرف أنه ارتبط يوما ما بمنصب ثابت في الدولة أو امتن مهنه معملية.

• ونشير هنا إلى لقب «الأديب» الذي طالمانعت به شاعرنا، وأمره غامض شيئا ما إذ كان قليل ما يطلق على الشعراء وعادة ما كان يسبغ على الكتاب من أهل الظرف واللباقة والثقافة العامة، وكل الدلائل تشير إلى أن صاحبنا كان من هذا الطراز، فضلا عن براعته في مضمار الشعر.

• ومع ذلك فإننا لا نجد لابن مجبر أن نص نثري، كما لا يوجد شيء يشير إلى أنه ألف كتب أو جمع مختارات، على نحو ما فعل أبو العباس الجراوي — منافسه الأول في زعامة الشعر آنذاك — الذي ألف كتابا يحمل عنوان «هفوة الأدب وديوان العرب» واشتهر هذا الكتاب في المغرب شهرة تناظر تلك التي حظيت بها حماسة أبي تمام في الشرق...

• وقد يقال إن ابن مجبر اشترك في تأليف مقامه عرفت باسم «المقامة الحسينية» وردت في مجموعة أدباء مالقة لابن خميس، وأورد منها ابن الأبار في «تحفة القادام» قطعة لا بأس بها.

ولكن واقع الأمر أننا هاهنا أمام «مقامة» شعرية أو فلنقل إننا أمام مباراة شعرية في التغني بحسن أحد شباب مالقة — ويدعى عبد المحسن — شارك فيها شاعرنا مع شعراء آخرين، وتألفت منه مجموعة المقطوعات التي قيلت فيه «مقامة» من طراز خاص.

• لسنا نملك من النصوص ما يساعدنا على رسم صورة حية للرجل. ولكن

= ووقف على قبر أبي محمد بن حزم... الخ، بينما يرد النص نفسه في نفح الطيب جـ 3 ص : 237 — 238 على أنها أونية وليست لوقية، في حين أن ابن حزم مدفون في معطن أسرته سنة ليثم (كانوا مونتيوخو الآن) من أعمال مدينة لبله، وهي بعيدة عن شلب.

القدر الضئيل الذي بين أيدينا قد يسمح باستخلاص بعض الملاح، التي تبديه
لنا إنسانا دمث الخلق حلو المعشر ممتلاً بالتجارب التي جعلته يقبل الحياة على
علائها، فمن ذلك أنه يقول :

إذا ما الصديق نبا وده فلا يك ودك بالمنقلب
وعاتبه لكن رويدا كما تعض على الطفل عند اللعب !

وفي شعره ما يدل على فقره وتعففه في آن واحد، على نحو ما تعبر مقطوعته :
وقائلة تقول وقد رأنتي أقاسي الجذب في المرعى الخصب
أما عطف الفقيه وأنت تشكو له شكوى العليل إلى الطبيب
وقدمه الثناء بمعطفيه كما مر النسيم على القضيب
فقلت عليّ شكر وامتداح وليس عليّ قلب القلوب
وقد يعضه الاملاق بنابه، ويهوي به الحال إلى الدرك الأسفل من العوز، ولكنه
يحاول جاهدا أن يتعفف، ويؤثر أن يلجأ إلى الإعراب عن حاله من خلال
ما أصاب فرسه من هزال :

سأستجدي صغيرا من كبير وأرغب في حصاة من ثبير
وأقنع بالقليل النزر ممن يجود وليس يقنع بالكثير
ثم يردف :

ومن يرجو الملوك لكل أمر فلا يذر الحقير من الأمور
وهاهو جواده البائس :

أحسن بوسق أبعة رآها فأقبل يرتغي بعد البعير
ورام يسير من طرب إليها فقيده الهزال عن المسير
ومع ذلك نراه في مقطعات أخرى يرى أن القيمة الحقيقية للإنسان في علمه
لا ماله :

لاتغبط المجدب في علمه وإن رأيت الخصب في حاله
إن الذي ضيع من نفسه فوق الذي ثمر من حاله
ونراه كذلك يذم البخل والبخل :

ألا مقت الله سعي الحريص فما جازه الذم إلا إليه
يسر بما في يدي غيره وينسى السرور بما في يديه

هذه بعض سمات شاعرنا ابن مجبر الذي رأيناه يترك مرسية بعد أن زال عنها
ملك ابن مردنيش، ويستقر في اشبيلية حاضرة الموحدين ويتألق نجمه في بلاط
أبي يعقوب يوسف ثم في بلاط الخليفة المنصور، حيث يصبح شاعر الدولة الأول،
ونحن لانجد عملا للخليفة إلا ونرى أثرا في قصائد الشاعر فمن ذلك هزيمة
الموحدين في عمرة ثم انتصارهم في قفصة على ابن غانية ومن آزروه ولدنا عنها
نص من عشرين بيتا أوله :

من لم يؤدبه تأديب الكتاب فما له بغير ذباب السيف بأديب
وقصيدة وصل منها واحد وعشرون بيتا مطلعها :

عدوكم بخطوب الدهر مقصود وأمركم باتصال النصر موعود
وأیضا قصيدته :

أسائلكم لمن حبس الهام طلائعه الملائكة الكرام
وتناول ابن مجبر معارك المنصور في الأندلس فجعل ذلك في قصائد منها قصيدته
التي أولها :

بشرأي هذا لواء قل ما عقدا إلا وحد له الروح الأمين يدا⁽²⁶⁾
وقصيدته :

قلائد فتح كان يذخرها الدهر فلما اردت الغزو أبرزها النصر
ومقطوعته :

ركب إلى نار الجحيم مسيرهم وركابهم لاتستطيع مسيرا
الحي منهم لا يرى مستوطنا والميت منهم لا يرى مقبورا

(26) قيلت في مناسبة استرداد مدينة شلب من البرتغاليين، وعلى رأسهم ملكهم سانشو الأول
(وليس ابن الرنق كما ذكر د. فوزي عيسى : الشعر في عصر المودين ص : 115 فإن ابن
الرنق توفي سنة 581 بينما تم استرجاع شلب سنة 587).

مما يزيد الأرصد طيبا انها لفظت عدائك أبطنا وقبورا
وهي في بغية الملتمس، يتصدرها : «ولما صلب الجزيري ومن أخذ من أصحابه
بحضرة اشبيلية، وعانهم (ابن مجبر) قد رفعوا في خبتهم أنشد»، وهو يشير هنا
إلى أحد المتمردين على سلطان الموحدين ويدعي الجزيري، ويقول ابن عذاري
إن خبره وصل إلى المنصور وهو في اشبيلية سنة 586 هـ، وهاجره ظهوره من :
«انتشار الأرجاف به ببر العدو وكان هذا اللعين في أوليته يتعلق بأذيال الطلب
ويلهج منه بحفظ التشابهات وما يؤول منه إلى الروايات فأمر الخليفة بطره، فمشى
ملفوظا يتغرب ويتجول في الأقطار، ويسعى في الغاء بالتكتم والاستتار ويلتمس
أبدا جهار من العوام يحدثهم ويطابقهم ويلابسهم الخبث وتنعت عنه
الأحاديث...⁽²⁷⁾ وطورد في المغرب ففر إلى الأندلس وكان من القاء القبض عليه
وصليه هو وأصحابه ما كان...⁽²⁸⁾.

ولدينا، فضلا عن ذلك، قصائد ومقطعات لابن مجبر يعسر تحديد مناسبتها
ولكنها مما قيل في مدح الخليفة المنصور في ذلك قصيدة كثيرا ما تتردد مقاطع
منها في كتب الأدب والتاريخ، وهي التي تستهل بـ :

أثراه يترك الغزلا وعليه شب واكتهلا

وقد أثبتوا جل أو كل مقطعها الزالي الافتتاحي، الذي يفضي إلى مدح
المنصور :

ثم قالت سوف نتركها سلبا للحب أو نفلا

(27) البيان المغرب (قسم الموحدين) ص 207.

(28) قارن هذه الأبيات بقول أبي عباس الجراوي في المناسبة ذاتها :

جد الجزيري في إتلاف مهجته	حتى تورط في أجولة القدر
فار من الفتنة العمياء أطفأها	سعد الامام وحد الصارم الذكر
مازال إبليس في الأقطار يوقظها	وترغمي من شرار الخلق بالشر
زاد الشقي على الخفاس مشبه	ضعف البصيرة إذ ساواه في البصر
جأى إلى سقر أصحابه فهووا	فيها سراعاً ووافاهم على الأثر
إن الذي اتخذ الأهواء آلهة	على الضلال مصر غير مزدجر
والوعظ في الناس مقبول ومطرَح	كالخط في الماء أو كالنقش في الحجر

قلت أما وهي قد علقت بأمر المؤمنين فلا
ساعدا تأملها ملكا من رآه أدرك الأمل

ومن المعروف أن المنصور أول من تلقب بـ «أمير المؤمنين» من ملوك المغرب...
وهناك مقطع من قصيدة ذات طرافة تتعلق بوصف المقصورة التي شيدت
للمنصور في المسجد الكبير بالعاصمة مراكش «ووضعت على حركات هندسية
ترفع بها لخروج وتخفيض لدخوله»⁽²⁹⁾ وعجز شعراء العصر عن وصفها إلا ابن
مجير الذي أنشد بين يدي المنصور قصيدته :

أعلمتني ألقى عصا التيار في بلدة ليست بذات قرار
وتطرق فيها إلى وصف حركات المقصورة، مما أثار إعجاب المنصور
ونعرض آخر ما نعرض لقصيدته التي أولها :

قضى حقوق الله في أعدائه ثم انثنى والنصر تحت لوائه
والتي يقول فيها :

بحر طمى والبأس من أمواجه صبح بدا والحق من أضوائه
عمد أقام به المهيمن حقه والحق عمدة أرضه وسمائه
وأباحه مهج العدا فكأنما قد نصلت أرماحه بقضائه
أغزى بهم جيشا تضيق الأرض عن أفواجه والوهم عن إحصائه
كالعارض الثجاج ملء هوائه لكن دم الأبطال من أنوائه
ومن آياتها :

لما رأى للشرك رسما مائلا أو هي قواه وجد في إقوائه
أنهى عليهم بالصوارم والقنا حتى إذا لم يبق غير ذمائه
أبقاه والذعر الخيف بيده فكأنه سبع على أشلائه
متأصلا شيئا فشيئا أمرهم ك الزمان بصبحه ومائه

(29) رفع الحجب حـ 1 ص : 71 — 76، ويقول المقرئ في نفع الطيب جـ 3 ص : 241
«وقد بطلت حركات هذه المقصورة الآن، وبقيت آثارها حسبا شاهده سنة عشر وألف،
والله تعالى وارث الأرض ومن عليها».

وهي لا تأتي إلا في «رفع الحجب» للشريف الغرناطي، مصدره ب : ولما طال على ملوك الروم البلاء، ورأوا ما نزل بهم من الاستئصال لجيوشهم وقواعدهم، واصلوا الرغبة في المهادنة وأذعنوا إلى السلم فأجابهم المنصور إليه على شروط كثيرة اشترطها عليهم، وفي ذلك يقول شاعره أبو بكر ابن مجبر⁽³⁰⁾.

ونحن لانعلم بصورة يقينية المناسبة التي قيلت فيها هذه القصيدة ؛ لكننا نرجح أنها كتبت بعد استرداد المنصور مدينة شلب من أيدي البرتغاليين في الخامس والعشرين من جمادى الثانية سنة 587 هـ (23 يوليو سنة 1191 م)، ثم رجع بعدها إلى اشبيلية ومنها إلى مراكش.

وأيا كان الأمر، فإنه من الخطأ⁽³¹⁾ القول بأن هذه القصيدة قيلت عقب انتصار المنصور على جيوش قشتالة بزعامة الأذفونش (الفونسو الثامن) وذلك في معركة الأراكة (الأرك) ذلك أن هذه المعركة جرت وقائعها — كما قلنا قبلًا — في سنة 591 هـ، والمسلم به أن ابن مجبر لم يكن حيا في هذا التاريخ.

وقد مر بنا في ثنايا الحديث عن ابن مجبر ذكر للشاعر الجراوي في أكثر من موضع، ذلك أن حياة الرجلين كثيرا ما تشابكت بل إن هذا التشابك امتد إلى الشعر، فمن ذلك تلك القصيدة التي تبدأ ب :

عدوكم بخطوب الدهر مقصود وأمركم باتصال النصر موعود

فهي في «البيان المغرب» مؤكدة النسبة لابن مجبر، أن في الروض المعطار فيسبقها : «وقال هو — أي ابن مجبر — أو الجراوي «والخبر نفسه في «الحلل السندسية» للوزير ابن السراج ولكنه يضيف بشأن القصيدة السابقة : «وثبتت القصيدة في ديوان الجراوي» وهذا يبدو غريبا لأنه يخالف ما جاء في البيان المغرب، وأما التجاني فإنه جعلها مذبذبة النسبة بين الرجلين.

وقد مر بنا موقف انتصر فيه المنصور — وكان وقتها وليا للعرب لابن مجبر

(30) رفع الحجب حـ 2 ص 155.

(31) د. حكمت الأوسي : الأدب الأندلسي في عصر الموحدين ص 125. ووضع شقيق محمد الرقص. شعر الجهاد في عصر الموحدين. ص : 190 في نفس الخطأ الذي وقع فيه د. الدلوسي.

على الجراوي، وفي «رفع الحجب» أن الخليفة المنصور استمع للشعراء — ومنهم ابن مجبر — في مناسبة إعداد المقصورة المتحركة، فلما انتهى ابن مجبر من القاء قصيدته «طرب المنصور لسماعها، وارتاح لاختراعها والتفت إلى الجراوي وكان يعلم قلة تسليمه لأبي بكر، وكثرة غضبه منه، فقال : سلم يا أحمد ! ثم أنشده :
إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع !
قال أبو عبد الله : فخرج أبو بكر بن مجبر والشعراء يومئذ يلومونه أن لم يكن أول منشد حتى يخففوا أشعارهم بعده، ويخففوا عوارهم»⁽³²⁾.

نهاية المطاف :

ليس هناك كبير خلاف على تاريخ وفاة ابن مجبر، فقد نص الضبي في بغية الملتبس⁽³³⁾ والذهبي في العبر⁽³⁴⁾ وابن شاعر في الفوات⁽³⁵⁾ على أنه مات سنة 588 هـ، أما ابن خلكان⁽³⁶⁾ فقال ان وفاته كانت سنة 587 هـ، وبعض مصادر مثل — التكملة — قدمت التاريخين معا : «توفي بمراكش ليلة الأضحى سنة 588 هـ، كهلا، وقيل توفي سنة سبع وثمانين»⁽³⁷⁾، وهذا أيضا ما يأتي في «سير أعلام النبلاء»⁽³⁸⁾.

والخلاصة أن حياة الشاعر تتحدد ما بين سنة 535 هـ وسنة 588 هـ، ذلك أن لسان الدين بن الخطيب نص صراحة على أنه مات «وسنه ثلاث وخمسون سنة»⁽³⁹⁾.

(32) رفع الحجب ح 1 ص : 71 — 72.

(33) مضى : بغية الملتبس، ص 508 ترجمة رقم 1494.

(34) الذهبي : العبر في خبر من غير ح 4 ص : 268.

(35) ابن شاعر : فوات الوفيات ح 4 ص 275 وانظر كذلك شذرات الذهب ح 4 ص 295.

(36) ابن خلكان : وفيات الأعيان ح 7 ص : 13.

(37) ابن الأبار : التكملة ح 3 ص : 132 ووافقه حاجي خليفة وكشف الظنون، عمود 768.

(38) الذهبي : سير أعلام النبلاء ح 21 ص : 215.

(39) لسان الدين ابن الخطيب : الاحاطة ح 4 ص 421.

وأشار محققا الجزء الحادي والعشرين من سير أعلام النبلاء الى أن قول ابن الأبار : عن وفاته «كهلا» فيه نظر «لأنهما اعتبرا» كهلاء بمعنى : شيخا وهذا وهم فالكهولة لاتعني الشيخوخة =

هذه صورة موجزة عن هذا الشاعر الأندلسي الذي طالما أشادت به المصادر القديمة، والذي خفى أمره — أو كاد — عن المعاصرين بسبب ضياع ديوانه وتبدد معظم شعره، وهو — ولا شك — جدير بأن ينظر إلى آدائه نظرة الإعجاب والتقدير، وبحسبنا أن نذكر مرة أخرى بعبارة الخليفة المنصور بشأن ابن حزم وابن مجبر وكيف اعتبر فيها كل أهل العلم عيال على ابن حزم، كما أن الشعراء عيال على ابن مجبر، وتزداد هذه المقولة قيمة عندما نعرف أن المنصور كان من أشد المتحمسين على مذهب الظاهري — الذي أرسى ابن حزم قواعده — وكان يعمل على نشره ليقضي به على نفوذ المذهب المالكي في المغرب والأندلس، وكأنه رأى أن شأن ابن مجبر بين الشعراء نظير شأو ابن حزم بين أهل العلم.

وللضبي في بغية الملتبس جملة تقول عن ابن مجبر : «أديب شاعر متقدم في طريقة الشعر، برع فيها وفاق أهل زمانه».

ويقول ابن الأبار في «التكملة» :

«وكان في وقته شاعر الأندلس بل شاعر المغرب غير مدافع ولا منازع.. ولم يكن يجري أحد مجراه، من فحول الشعراء في وقته، يعترف له بذلك الأكابر من أهل الأدب وتشهد له بقوة شعره وسلامة طبعه قصائده التي سارت أمثالا، وبعدت على قريها مثالا».

وهناك اتفاق على أنه كان «شاعر الأندلس في عصره» على نحو ما يؤكد ابن خلكان ومن نقل عنه مثل ابن شاكر والذهبي وابن العماد الحنبلي.

أما ابن سعيد في روايات المبرزين فإنه يلقبه بـ «بحتري الأندلس»، وأما لسان الدين بن الخطيب فإنه ينوه به أيما تنويه، وينقل عن ابن الأبار وغيره عبارات المدح التي صاغوها في ابن مجبر، وكذلك فعل المقرئ في نفع الطيب، وقد عد ابن مجبر مما ينبغي أن يباهى به أهل المغرب أهل الشرق.

واستشهد الحميري صاحب «الروض المعطار» في مواضع عدة بشعر ابن مجبر مثلما فعل في مادة شلب، وقفصة وحممة مطماطة وشقورة وميورقة الخ، وكان

= بل سن النصيح، كذلك فإن شكيب ارسلان في الحلل الناسية يقول إنه توفي سنة 588 «وقيل قبلها على الاطلاق، وفي هذا ما قد يوقع في اللبس».

كثيرا ما يسبغ نعوت «وله في ذلك القصيدة المشهورة «أو» وله في ذكر ذلك قصيدة مليحة جدا أو، «وله في ذلك قصيدة غراء» الخ...

ونستطيع، في ضوء هذه الرحلة عبر القرن السادس الهجري وعبر حياة وأعمال يحيى بن مجبر، أن نطمئن إلى أننا أمام شاعرية ناضجة، تتسم بالطبع والقدرة على تشخيص المواقف ورسم الانفعالات، وترتكز على نسيج شعر سهل استطاع أن ينفذ إلى نفوس الناس في عصره، فاستحوذ على إعجابهم وفي اعتقادنا أن شعر ابن مجبر لا يزال قادرا على أن يمس شفاف قلوب القراء في العصر الحديث⁽⁴⁰⁾، ولذا فإن القيمة الفنية لهذا الشعر تتجاوز القيمة التاريخية أو «الوثائقية»، وتدفع إلى ضرورة جمع وتحقيق ما سلم منه...

(40) تنحصر الإشارة إلى ابن مجبر في عدد محدود من الدراسات الأندلسية الحديثة فقد عرض له شكيب أرسلان بإيجاز شديد في الحلل الهندسية ج 2 ص : 498 كما ذكره ابن سودة في : دليل المؤرخ المغربي ص : 430، وعبد الله كتون في : النبوغ المغربي وخير الدين الزركلي في الأعلام ج 8 ص : 152 ومحمد رضا كحالة في معجم المؤلفين ج 13 ص : 204 وعمر فروخ في : تاريخ الأدب العربي ج 5 ص : 486 — 490 ومحمد عبد الله عنان في : عصر المرابطين والموحدين ج 2، ود. حكمت الأوسي في : الشعر في عصر الموحدين ص : 110، ص : 125 ود. فوزي عيسى في الشعر في عصر الموحدين ص : 113 — 115.

وأما المستشرقون فنشير من بينهم إلى نيطل في كتابه عن الشعر الأندلسي ص 187 — 188 وفي مختارات من الشعر الأندلسي ص 197 — 199، وأيضا هنري بيريس في الشعر الأندلسي في القرن الثامن عشر.

رواية الشعر في الأندلس الاتجاه التوثيقي

د. مصطفى عليان

كلية اللغة العربية — جامعة أم القرى — مكة المكرمة

توثيق الشعر يعني نسبه إلى قائله أو مصدره الذي انبثق منه أو روي عنه، قصداً إلى ثبات النص على وجه من الصحة. والنسبة في هذا المجال غير الإسناد، وإن اتحدت الغاية بينهما في النقل والتبليغ والاحتياط للمنقول بالصواب والصحة؛ لأن الإسناد هو نقل الثقة عن الثقة يبلغ به النبي ﷺ مع الاتصال، كما يقول ابن حزم، أو هو نقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه كما يقول ابن كثير⁽¹⁾. فلا يراد بالإسناد إلا شهادة الزمن على اتصال النسب العلمي بين راوي الشيء وصاحب الشيء المروي، حتى يثبت العلم بذلك على وجه من الصحة كالعدوى التي تتلقى بثبتها من البيئة⁽²⁾.

والإسناد من الدين، احتضنه وترعرع في ظلاله، حتى صار ظاهرة تدل عليه، وخصيصة فاضلة من الخصائص التي يتميز أهل الإسلام بها، فعن محمد بن سيرين قال: «إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم»⁽³⁾، إذ أنه الأساس لكل العلوم النقلية، فما وجد الإسناد لا ليحول بين الرواة والكذب في الأحاديث والأخبار والأقاصيص وما أشبه، فلولا لقال من شاء ما شاء، كما يقول عبد الله بن المبارك⁽⁴⁾.

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل 81/2 — 84.

وابن كثير: اختصار علوم الحديث ص 21.

(2) مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب 287/1.

(3) الامام حلم: صحيح مسلم — باب بيان أن الإسناد من الدين 14/1 — 15.

(4) الحافظ العراقي / التقييد والايضاح في شرح مقدمة ابن الصلاح ص 215.

ولم تكن الرواية الأدبية وخاصة الشعر بمنأى عن الاسناد، وقد كان روايتها ممن عاش زمن رواية الحديث، فتأثروا طريقتها في الاسناد، وترسموا نهجها، ونسخوا على منوالها، فالعلماء الرواة من رجال الطبقة الأولى مثل أبي عمرو بن العلاء وحماد الراوية وخلف الأحمر والمفضل الضبي ومن في طبقتهم، أخذوا الشعر الجاهلي بالرواية عمن قبلهم، وإن كان تلامذتهم من بعدهم مثل الأصمعي وأبي زيد الانصاري وأبي عبيدة معمر بن المثنى وأبي عمرو الشيباني ثم ابن الاعرابي ومحمد بن حبيب وأبي حاتم السجستاني ومحمد بن سلام الجمحي ومن في طبقتهم، قد أغفلوا النص عن الاسناد قبل هذه الطبقة الأولى، وتساحوا في الأخذ به⁽⁵⁾.

وكان لرواية الشعر أسباب تعزز إغفالهم الاسناد، وتعضد تساهلهم وتسامحهم، وهي في مجموعها ذات تعلق بالفروق بين رواية الحديث ورواية الشعر والخبر، كطول المدة الزمنية في مدى الشعر المروي، وتعلق الحديث بأمر الدين وارتباط الشعر بالدين، وقلة الأخبار المُرَّفة برجال رواية الشعر⁽⁶⁾.

وهذا التسامح والتساهل في اسناد الشعر إنما كان في غير تفسير كتاب الله وغريب حديث رسول الله ﷺ، فقد كان الرواة في هذا المجال من المرويات يلتزمون الدقة في إسناد ما يروون من الشعر، خشية أن تنسب رواياتهم إلى الوضع والصنعة، «فحيث وجدت المعنى الديني تجدد التثبت والتحقيق الذي لا مساغ فيه إلى خطرات الظنون، فضلاً عن فرطات الاوهام»⁽⁷⁾.

ووقف الأندلسيون على كثير من المصادر الأدبية ذات الالتزام بإسناد المرويات الشعرية، مثل عيون الأخبار وأمالى القالي وأغاني أبي الفرج الأصفهاني...، إلا أن عزوفاً مبكراً عن الاسناد نجده في الأندلس، إذ كان أحمد بن عبد ربه (242 — 347 هـ) أول من حذف الأسانيد في الأندلس، وعلل ذلك بقوله: «حذفت الأسانيد من أكثر الأخبار طلباً للاستخفاف والايجاز، وهرباً من التثقل

(5) د. ناصر الدين الأسد / مصادر الشعر الجاهلي 275.

(6) انظر د. محمد أحمد خلف الله : صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني الرواية ص 204 — 206.

وانظر د. جيشي سيد نصر : نقد الخبر الأدبي في كتاب الأغاني 13 — 19.

(7) الراعي : تاريخ آداب العرب 1/295.

والتطوير، لأنها أخبار ممتعة، وحكم ونوادر لا ينفعها الإسناد باتصاله، ولا يضرها ما حذف منها، وقد كان بعضهم يحذف أسانيد الأحاديث من سنة متبعة وشرعية مفروضة، فكيف لانحذفه من نادرة شريفة، وخبر متطرف»⁽⁸⁾.

ومذهب ابن عبد ربه في الرواية بغير إسناد مذهب كثير من الرواة المشاركة المعاصرين له، فالمبرد (ت 276 هـ) كان يحذف الأسانيد أو يمرضها بقوله «يُروى» أو «حدثت» أو يعددها من غير تحديد : «تحدثوا من غير وجه» حتى قال نبطويه : «ما رأيت أحفظ لأخبار بغير أسانيد من المبرد ومن أبي العباس بن الفرات»⁽⁹⁾. وذهب الصولي المذهب نفسه في أدب الكتاب فقال : «وقد ذكرت أن اختصر جميع ما أذكره، ألقى أسانيده، ليقترب على طالبيه ومستفيديه، إلا ما لا بد منه من ذكر نسبته وإسناده»⁽¹⁰⁾.

فلعل ابن عبد ربه ومن وافقه في مذهبه وجدوا في عننة الاسناد الأدبي ما يفوت عليهم الاستمتاع بما يروون، فالنفوس قد لاتصبر كما يقول الدكتور — عبد الرحمن عثمان على إيراد هذه السلسلة المطولة، فرما أدركها السأم قبل أن يدركها روعة الشعر والخبر، فيضعف التأثير بنفس الخبر، وهذا مالا يحبه طلاب الآداب والفنون⁽¹¹⁾.

ولا يعني صنيع ابن عبد ربه أن نجرد الرواية الأدبية في الأندلس من الإسناد، فالناظر في فهرسة ابن خير الاشبيلي وبرايج القرن السابع يجدها حافلة بأسانيد ضابطة لشعر القدماء والمحدثين، فالاشعار الستة الجاهليين فصل اسنادها ابن خير الاشبيلي بقوله : «حدثني بها أيضا — قراءة مني عليه لها وشرحها — الوزير أبو بكر محمد بن عبد الغني بن عمر بن فندلة رحمه الله، عن الاستاذ أبي الحجاج الاعلم (يوسف بن سليمان النحوي) عن الوزير أبي سهل بن يونس بن أحمد الحرّاني، عن شيوخه : أبي مروان عبيد الله بن فرج الطوطاقي وأبي الحجاج

(8) ابن عبد ربه : العقد الفريد 4/1.

(9) ابن البركات الانباري : نزهة الالباء ص 149.

(10) أبو بكر الصولي : أدب الكتاب ص 28.

(11) د. عبد الرحمن عثمان : رواية الشعر ورواته ص 119 نقلا عن د. جلال حجازي الأصمعي الرواية واتجاهه الخلفي في الرواية الأدبية ص 302.

بوسف بن فضالة وأبي عمر بن أبي الحباب، كلهم يروونها عن أبي علي القالي عن أبي بكر بن وريد، عن أبي حاتم، عن الأصمعي رحمه الله⁽¹²⁾. ومثل هذا الاسناد لا يرد منه الا توثيق الرواية وضبطها، وثبات صحتها، وضمان عهدها، ولا يقصد الرواية بذكره له، حكاية ما يرويه على أنه عن عدل ضابط، ولا يهدف إلى إثبات ما يسنده على أنه إلى مقنع⁽¹³⁾. وعلى ذلك يلتقي الاسناد والتوثيق في رواية الشعر عند غاية مؤكدة لصحة النقل أو صحة المنقول، وإن اختلفت دلالة الاسناد (اتصال السماع بالتلقي أو التلقين) عن دلالة التوثيق (نسبة المروي إلى قائله أو مصدره) في درجة تأكيد صحة النقل، إذ أنها أساس في الاسناد لا محيد عنه في الانتهاء إليه⁽¹⁴⁾، في حين أن هذه الدرجة ترتبط بنسبية متفاوتة الصحة في التوثيق.

* * *

وتوثيق الشعر اتجاه عرفه الرواة المشاركة من لدن القرن الثاني الهجري، بعد أن نجحت عوامل عديدة في توجيه نسبة الشعر إلى غير مقصوده، وإلحاقه بغير صاحبه، وحمله على غير قائله⁽¹⁵⁾، فاتحاد بعض القصائد في المعنى والوزن والقافية جعل الناس يدخلون بعض القصائد في بعض من غير تدقيق في تباين الانتماء، فقد نسبت القصيدة الحائية لعبيد بن الأبرص فقال الأصمعي: «تميم تروي هذه القصيدة الحائية لعبيد، وذلك غلط، ومن الناس من يخلطها بقصيدته التي على وزنها ورويتها لتشابههما»⁽¹⁶⁾.

وأكثر ما تكون التعددية في نسبة الشعر إذا اشتهر الشاعر مع غيره من الشعراء في غرض بعينه، فقد حرف الناس كثيرا من شعر الغزل مما قيل بمعين من النساء اللاتي وافقت اسمائهن من شاع ذكرهن على ألسنة الشعراء مثل ليلى ولبنى، إلى المجنون وقيس بن ذريح، قال الجاحظ: «ماترك الناس شعرا مجهول القائل قيل في

(12) ابن خیر الاشبلي : فهرسة ابن خیر ص 319.

(13) مصطفى صادق الرافعي تاريخ آداب العرب 294/1.

(14) د. محمد أحمد خلف الله — أبو الفرج الاصفهاني الراوية ص 9.

(15) انظر سنية أحمد محمد — النقد عند اللغويين في القرن الثاني الهجري 83 — 102.

(16) أبو الفرج الاصفهاني — الاغانى 70/11.

ليلي إلا نسبوه إلى المجنون، ولا شعرا هذه سبيله قيل في لبني الا نسبوه إلى قيس بن ذريح»⁽¹⁷⁾.

وكانت إجابة كل من امرئ القيس وأبي داود اليايدي سبباً في إضافة كثير من شعر وصف الخيل اليهما مما جهل قائله، ومن يراجع كتاب الخيل لأبي عبيدة يجد شواهد ذلك جلية دالة، فمما يحمل على أبي داود اليايدي قول الشاعر :
إذا قيد قَحَم من قاده وولت علايئة واجلَّعَب
كهز الرُّدِينِي بين الأكف جرى في الأنابيب ثم اضطرب⁽¹⁸⁾

ولم يسلم شعر أبي داود اليايدي نفسه من تحريف النسبة، ففي قوله :
وقد أروح أمام الحي يحملني ضافي السَّبَب أسيلُ الخَدِّ منسوبٌ
... الأبيات

قال أبو عبيدة : «ويحمل بعض ما في هذه الكلمة على يزيد بن عمرو الحنفي قاله، وقد أعدته في شعره»⁽¹⁹⁾.

وحقق أبو عبيدة أيضا شعر امرئ القيس أيضا مما حمل عليه من شعر غيره، وما اختلط به من شعر علقمه الذي كان وصافاً للخيل، كما في قوله :
وقد اغتدي والطير في وُكُنَاتِها وماء الندى يجري على كل مِذْنَب
... الأبيات

فقال أبو عبيدة : «وقد يخلط قوله هذا بشعر امرئ القيس بن حجر، وقد نسبت شعر امرئ القيس وأفردته من شعر علقمة»⁽²⁰⁾.

وللتوثيق عند الرواة المشاركة جانب آخر يتعدى تحقيق القصائد وانتسابها إلى أهلها، ليقف عند تمييز المنحول أو الموضوع من القصائد والأبيات مما زيد على كثير من القصائد قصداً إلى مذهبية وعصبية قبيلة وغايات أدبية امتاعية، ذهب

(17) المصدر نفسه 8/2.

(18) أبو عبيدة معمر بن المثنى — كتاب الخيل ص 162.

(19) المصدر نفسه ص 290.

(20) المصدر نفسه ص 270.

إليها القبائل أو بعض العشائر والرواة، «وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة ولا ما وضعوا، ولا ما وضع المولدون، وإنما عضّل بهم أن يقول الرجل من أهل البادية من ولد الشعراء، أو الرجل ليس من ولدهم، فيشكل ذلك بعض الاشكال»⁽²¹⁾.

والأخبار كثيرة في تنبيه العلماء الرواة من القرنين الثاني والثالث الهجريين على المصنوع والمنحول⁽²²⁾، ونجتنىء من ذلك بمثال، قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة عن يونس قال : قدم حماد البصرة على بلال بن أبي بردة وهو عليها، فقال : أما أظرفني شيئاً ! فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة مديح أبي موسى، قال : ويحك ! أيمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به، وأنا أروي شعر الحطيئة ؟! ولكن دعها تذهب في الناس»⁽²³⁾.

ونازعت عوامل متعددة في دقة توثيق الرواة المشاركة للشعر وتصويبه، متعلقها بنصيب الراوية من الضبط والوثوق بروايته خاصة إذا تفرد بها، وبمدى إحاطته بالمحفوظ أو المجموع من شعر الشاعر، وصواب اجتهاده في استدراك مآخذ عن محفظه أو إفساده له وخطئه به.

وكان لوقوف الأندلسيين على مصادر الشعر المشرقي التي حملت إليهم عبر الرحلات المختلفة الأهداف والغايات، أثر بَيِّن في تقويم هذا الموروث الذي انتهت روايته إليهم، فقد اطلع أبو عبيد البكري الأوبني (ت 487 هـ) على أصول مرويات أبي علي القالي في أماليه، واجتمع للأعلم الشنتمري (ت 476 هـ) مرويات متعددة لنصوص حماسة أبي تمام من الدواوين والحماسات الأخرى، مثل حماسة ثابت بن محمد الجرجاني، وحماسة عبد السلام ابن الحسين بن محمد بن طيفور القرميني البصري مما رواه عن شيوخه كأبي رياس وغيره، واتصل الوقشي (ت 489) وابن السيّد البطلبيوسي (ت 521) بمصادر نصوص المبرد التي رواها في كتابه الكامل.

(21) ابن سلام الجمحي — طبقات فحول الشعراء 46/1 — 47.

(22) انظر الأمثلة التي جمعها د. ناصر الدين الأسد — مصادر الشعر الجاهلي 320 — 351 وانظر سنية أحمد محمد النقد عند اللغويين في القرن الثاني الهجري 103 — 144.

(23) أبو عبيد البكري : اللآئِي في شرح آمالي القالي 1/137.

ولم يجد الأندلسيون لهذه المرويات الشعرية في الكتب الأدبية والمجاميع الشعرية عصمة من الخلل أو الزلل، على الرغم من تحسن كثير منها بأسانيد تنتهي إلى أشياخ معدودين في رواية الشعر في المشرق، فلم يشفع لأبي علي القالي قوله : «إن علمي علم رواية وليس بعلم دراية فخذوا عني»، ولم ينفع المبرد أسانيدُه عن الرياشي، ولا تصويب أبي الحسن الأخفش لمروياته.

* * *

وأصاب الأندلسيون في توثيقهم التراث الشعري الذي انتهى إليهم ظواهر مسّت تقييد انتائِه، وتخليص بنائِه من التصحيف والتحريف والتداخل والاضطراب، بمعايير موضوعية غالباً، وبيان ذلك وتفصيله كما يلي :

1. تقييد انتاء النصوص

كثيراً ما كان الرواة ينسبون إلى غير معين المرويات الشعرية التي يجهلون قائلها، فيحررون تبعيتها بإطلاق تعليقها بأجدريهم أو بأعرابي، وكان أبو علي القالي نموذجاً لهؤلاء الرواة، إذ كان «إذا جهل قائل الشعر نسبته إلى أعرابي» كما يقول البكري⁽²³⁾.

واجتهد الأندلسيون في تقييد كثير من هذه المرويات المعلقة بإيجاد منسوب لها متعلق به، وتنتمي إليه، وبعض هذا الشعر المجهول القائل معروف متداول مشهور، فهو مما لا يحتاج إلى الدليل في صندوق توثيقه وضبط انتائِه، ولذلك اكتفى بالإشارة إلى «الأعراف»، أو «بلا خلل» في تقييد نسبته، من ذلك ما أنشده القالي لأعرابي :

إذا وجدت أوار الحب في كبدي أقبلت نحو سقاء القوم ابترد

قال البكري : «لم يختلف أحد أن هذين البيتين لعروة بن أذينة»⁽²⁴⁾.

ومما أنشده المبرد لأعرابي :

شكوت فقالت : كل هذا تبرما بحبي أراح الله قلبك من حبي

(24) المصدر نفسه 1/132.

فلما كتمت الحب قالت لشدّ ما صبرت وما هذا بفعل شجي القلب
قال ابن السيد البطليوسي : «في كتاب الورقة أن هذا الشعر لمحمد بن الصيني،
شاعر ذي اليمينين طاهر بن الحين، قال : وبعض الناس يرويها لأبي نواس وهي
مشهورة للصيني»⁽²⁵⁾.

وقد يستعين الراوية الأندلسي بجزر الشعر الذي رافق إنشاءه، وصاحب ولادته،
لتعزيز (بلا خلاف) التي توكلأ عليها في توجيه الشعر، من ذلك ما أنشده القاضي
لأعرابي :

وإني لأهواها وأهوى لقاءها كما يشتهي الصّادي الشراب المبرّد
علاقة حبّ لجّ في زمن الصّبا فأبلى وما يزداد الا تجدّدا

قال البكري : «هذا الشعر للأحوص بلا خلاف، وله خبر، وذلك أن يزيد
بن عبد الملك لما استهتر بقينتيه، وامتنع من الظهور إلى العامة وعن صلاة الجمعة،
لامه مسلمة أخوه وعذله، فارعوى وأراد المراجعة، فبعثت سلامة إلى الأحوص
أن يصنع شعراً تغني فيه فقال :

وما العيش الا ما تلذ وتشتهي وإن لام في ذو الشنان وفندا
وإني لأهواها وأهوى لقاءها كما يشتهي الصّادي الشراب المبرّد»⁽²⁶⁾

والأعراب أو الاعرابي الذي نسب إليه الرواة كثيرا من الشعر حقيقة لا وهم،
وإذا اقترب الراوية من تحديد قبيلته أو قومه الذين ينتسب إليهم، كان مؤثقا مع
الدقة، وقد جدّ ذلك الاعلم الشتمري، وزاد على ذلك تنبيهها مفاده أن الحاق
الرواة بالأعراب بعض الشعر ليس مخرّجا لهم أو مهرباً من تقييد النسبة، نلمس
ذلك في البيتين التاليين :

تقول وصكت صدرها يمينها أبعلي هذا بالرّحى المتقاعس
فقلت لها لا تعجلي وتبينني بالأيّ اذا التقت علي الفوارس

حيث نسبها أبو تمام إلى الهذلول بن كعب العنبري، فقال الأعلم مصدقا لها :

(25) الوقشي وابن السيد البطليوسي : حواشي الكامل 2/297.

(26) اللّائي 1/142 — 143.

«قال أعرابي من بني سعيد زيد بن مناة بن تميم، وكان مملكاً فنزل به أصحابه، فقام إلى الرحي ليطحن لهم، فمرت به امرأته في نسوة، فقالت لمن : أهذا بعلي، وضربت صدرها، فأعلم بذلك فقال(27) : ... (الآيات).

وتوثق هذه الآيات التي من غير عزو له آثار إيجابية في ناحيتين :

أولهما : تعضيد الجهود التي بذلت في تخريج شواهد كتاب سيبويه، التي بلغت ألفاً وخمسين شاهداً، لدفع الاتهام بوضعها وصناعتها، من ذلك ما أنشده القاضي :
ظللنا معاً جارين نخترس الثأى يسائرني من نطفة وأسائره
قال البكري : «هذا البيت لشاعر من بلهَجِم، وقال الجرَمي : هو لأبي سدره الأعرابي، وصلته :

تَحَبَّ هواس وأيقن أنني بها مفتد من واحد لا أغامره
ظللنا معاً جارين نخترس الثأى يسائرني من نطفة وأسائره
فقلت له فاهأ لفيك ! فإنها تلوصُ امرئ قاريك ما أنت حاذره
وقوله : قاريك ما أنت حاذره إشارة إلى الهام وسائر السلاح، وهذا البيت من أبيات الكتاب(28)

ومما أنشده المبرد من شواهد سيبويه على جواز خذف (ما) من (إما) :
لقد كَذَبْتُكَ نفسك فأكذبتُها فإن جَزَعاً وإن إجمال صير
قال ابن السيد : «هذا البيت لدريد بن الصمة، ووقع في كتاب سيبويه على خطاب المذكر كما وقع هنا، وفي شعر دريد (وقد كَذَبْتُكَ نفسك فاكذبيها). على خطاب لمونث وهو الصحيح ؛ لأنه يخاطب امرأة، وأول الآيات :
ألا بكرت تلوم بغير قدر فقد أحنيّني ودخلت ستري
فلا تتركي غدلي سفاهاً تلمك على نفسك أي عصر
وهذا الشعر يرثي به معاوية بن عمرو بن الشريد(29)

(27) الاعلم الشتمري : كتاب الحماسة 249.

(28) أبو عبيد البكري : اللآي 539/1.

(29) الوقشي وابن السيد : حواشي القائل 297/2.

ثانيتها : أن تعليل عدد الأبيات مجهولة القائل يباعد بينها وبين القول بنحلها ووضعها، ويساعد بعد ذلك في تكامل دواوين الشعراء والقبائل المفقودة.

ويتجه تقييد النصوص الشعرية في الأندلس اتجاهاً آخر يعني بالتنبيه على تعددية تعلق النص بأكثر من شاعر، أو يعني بتحريره من إزدواجية الانتماء، فمن ذلك ما أنشده أبو علي القالي :

ترى الرجل النحيف فتزدرية وفي أثوابه أسد هصور

قال البكري : «اختلف العلماء في عزو هذا الشعر، فأنشده أبو تمام لعباس بن مرواس السلمي، ونسبه ابن الأعرابي والرياشي إلى معود الحكماء. وقال عمرو بن أبي عمرو النوقاني : وقد نسب إلى ربيعة الرقي، والصحيح من هذا والله أعلم المعود الحكماء. وهو معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب»⁽³⁰⁾.

ولم يكن لمنهج الجرح والتعديل أثر في ترجيح مرويات المشاركة ورواتها عند أهل الأندلس، غير أنه نزوعاً في تطبيق هذا المنهج نجده عند ابن الأبار إذ يعقب على ما رواه من شعر المائة الأولى فيقول : «والذي أورده من أبيات فمنقول عن إثبات، ومجموع من تصنيفات أشتات، وما كان مقولاً عليهم، ومنحولاً إليهم، فأنا بريء من عهده»⁽³¹⁾.

ويعتمد الأندلسيون على ما بين أيديهم من مصادر أدبية ومجاميع شعرية في تحرير تعددية نسبة الشعر وإزدواجيتها، من ذلك ما رواه المبرد منسوباً إلى نصيب :
أهم بدعد ما حييت وإن أمت أوكل بدعد من يهم بها بعدي

قال البطليوسي : «وجد هذا البيت في شعر التمر بن تولب :
أهم بدعد ما حييت فإن أمت فواكبدا مما لقيت على وعد
في قصيدة أولها :

أشأقتك أطلال دوارس من دعد خلاء مغانيها كحاشية البرد

(30) أبو عبيد البكري 190/1.

(31) ابن الأبار : الحلة السيرة 32/1.

وفي كتاب الاصفهاني عن الهيثم بن عدي عن ابن عباس قال : لما فارق التمر بن تولب جمره جزع عليها جزعاً شديداً حتى خيف عليه، وذكروا له امرأة من فخذة الأونيه يقال لها دعد، موصوفة بالجمال فتزوجها ووقعت من قلبه، وشغلته عن جمره، وفيها يقول :

أهيم بدعد ما حيت

قال : والناس يروون هذا البيت لنصيب وهو خطأ⁽³²⁾.

وفي إنشاد أبي علي القالي : «خليلي إن الله — غفرٌ لذي الهوى» — البيت قال البكري : «نسب يعقوب هذا البيت إلى الهذلي ولا أعلمه في أشعار هذيل، وقد جمعت منها كل رواية الا أن يكون في شعر أبي خراش الذي أوله :

أرقتُ لحزن ضافني بعد هَجَعَةٍ على خالدٍ فالعينُ دائمة السجم

وقال الأصمعي بل قالها خراش وهي في رواية بعضهم سبعة أبيات...⁽³³⁾.

وقد يلجأ الأندلسيون إلى تمرّيض الرواية على طريقة المحدثين حين لا يجدون للترجيح سنداً من عصور أو محفوظ. من ذلك ما أنشده المبرد منسوباً إلى الغساني :

إذا ما فاتني لحمٌ غريضٌ ضربتُ ذراعَ بكري فاشتويتُ

قال الوقشي : هو السؤال

قال البطليوسي : «وقع هذا البيت في اختيارات المفضل والأصمعي ورواية ابن النحاس في قصيدة منسوبة إلى عمرو بن قعناس الأسدي، وبعده :

أرجل لمّتي وأجرّ ذيلي ... البيتين

ويروي هذا الشعر لهُنَاء المرادي⁽³⁴⁾.

وقد يجد لبعض الرواة الأندلسيين في مضمون القصيدة دليلاً في ترجيح النسبة

(32) الوقشي وابن السيد 191/2.

(33) أبو عبيد البكري 304/1.

(34) الوقشي وابن السيد 164/2.

واخراجها من الازدواجية، من ذلك ما نسبته أبو تمام للطائي الكبير في حماسته، قال لاعلم ويقال هي لعمر بن محمد السليماني مولى بني عبد الدار بن قصي، يقوله لبراهيم بن هشام المخزومي، وحبسه أيام ولايته ثم قال الاعلم تعقيبا على البيتين :

إذا ما انيخت بعد لَحَجٍّ وثُرْتُمِ وَأَنْتَى لِبِرَاهِيمَ لَحَجٌّ وَشُرْتُمِ
تَبَيَّنَ إِبْرَاهِيمَ بِالْغُورِ أَنْتَنِي غَدَاتُكَ مِنْهُ أَعَزُّ وَأَكْرَمُ

«هذان البيتان في بعض الروايات، وهما دليل على أن الشعر للسليماني لا للطائي، ولجح وشترتم موضعان بالغور وهما من تهامة»⁽³⁵⁾.

2. تخرّيج النصوص من التداخل والاختلاط :

إن الباحث في تداخل القصائد واختلاطها يلحظ أن الوزن والقافية يكاد يكون السبب المباشر في ذلك، فضلا عن توحد الغرض الشعري، فأبو تمام على سبيل المثال خلط في حماسه أبياتاً لرجل من ضبة، تسميه المصادر بالحارث وأخرى عمرو بن يثرب، بأبيات للأعرج المعنى من طيء، ويكنى أبا برزة :

أنا أبو برزة إذا جد الوَهْلُ
خلقت غير زُمْلٍ ولا وكل
ذا قُوّةٍ وشبابٍ مقبِل

قال الأعلم : «وزاد أبو تمام إلى أبيات أبي برزة هذه أبيات تروي لرجل من ضبة في يوم الحبل وهي :

لا جزع اليوم على قرب الأجل
نحن بني ضبة أصحاب الجمل... الأبيات⁽³⁶⁾

ومن الأساليب التي اعتمدت في هذا المجال استنطاق الأحوال المرافقة، والدوافع

(35) الاعلم الشنمري — شرح حماسة أبي تمام 346/1.

(36) الاعلم الشنمري / كتاب الحماسة ص 28.

الباعثة على قول الشاعر، وقد أصاب به ابن السيد البطليوسي حقيقة القصيدتين اللتين ركب منهما المبرد شعراً رواه بقوله : وقال آخر :

لحا الله أكباناً زناوا وشرنا وأيسرنا عن عرض والده ذبا
رأيتك لما نلت مالا ومسنا زمان ترى في حد أنياه شغباً
جعلت لنا ذنباً لئلا نلنا فأمسك، ولا تجعل غناك لنا ذنباً

وقال أبو الحسن : هو ليزيد بن حنبل أو لصخر بن حنبل يقول لأخيه وتصدى البطليوسي بدءاً لنسبة الأبيات فقال : هو لصخر دون شك بقوله لأخيه المغيرة ثم استعان بمناسبة الشعر الذي أورده الاصفهاني بقوله : «رجع المغيرة بن حنبل من عند المهلب بن أبي صفرة، وقد ملأ يده من جوائزه وصلاته، وكان صخر أخوه الأصغر منه، فكان يأخذ على يده وينهاه عن الأمر ينكر مثله، ولا يزال يتعجب عليه في الشيء بعد الشيء فقال صخر :

رأيتك لما نلت مالا وعضنا زمان ترى في حد أنياه شغباً
تجتنى على الدهر أنى مقتر فأمسك ولا تجعل غناك لنا ذنباً

فأجابه المغيرة :

لحا الله أنا نأنا عن الضيف والقرى وأقصرنا عن قرض والده ذبا
... الأبيات

كذا أنشده الاصفهاني، وقد خلط فيه أبو العباس كما ترى، وركب من شعريهما شعراً⁽³⁷⁾.

وقد يستعين الراوية الأندلسي باتساق الشعر، من حيث توائم معانيه، وتلاحم أجزائه لتخريج الأبيات التي تداخلت في شعر شاعريته، ومن النماذج التي عرفت في الأندلس قول الشاعر :

يا جل ما بعدت عليك بلادنا وطلابنا فابرق بأرضك وارعد
قال ابن السيد : «هذا البيت يروى لابن أحمر، ويروى للمتملمس، ومعناه في

(37) الوقشي وابن السيد 214/2.

أحد الشعيرين مخالف لمعنائه في الشعر الآخر» ثم دقق في تناسق البيت واتصاله بمعاني كلا الشعيرين في القصيدتين، ثم أصدر حكمه المميز فقال : «والأشبه بهذا البيت أنه يكون للمتلمس ؛ لأنه يليق بما قبله وما بعده من الشعر، وأما شعر ابن أحمد فلا مدخل له فيه»⁽³⁸⁾.

ولا تقع تبعة هذا التداخل في الشعر على عاتق الراوية دون الشاعر نفسه، إذ قد يلجأ الشاعر أحياناً إلى تكرار بعض المعاني في قصيدتين إما باتفاق الراوي أو باختلافه، ومثل هذا الصنيع أوقع القالي في الخلط لدى روايته بقول ابن الرومي :

لِما تؤذن الدنيا به من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يوضَعُ
وإلا فما ييكيه منها وإنها لأرحب مما كان فيه وأوسع
فقد أتى بهما ابن الرومي في الدالية وأبدل القافية منها خاصة فقال :
... يكون بكاء الطفل ساعة يولد
والا فما ييكيه منها وإنها لأوسع مما كان فيه وأرغد

«ويروي : وإنها (لأرغد مما كان فيه وأوسع)، وهذا صحة انشاؤه، نعم وصحة انتقاده، لأن قوله (لأرحب مما كان فيه وأوسع) كما أنشده أبو علي لفظتان بمعنى واحد... وأيضاً فإن الراوي إنما نقل هذه العينية من الدالية واللفظ واحد، إلا في التقديم والتأخير من أجل القافية»⁽³⁹⁾.

3. تصويب المعالم البنائية للشعر :

وهي ظاهرة مساندة لتوثيق الشعر وصحة انتائه، لأن تعلقها بصحة المنقول الذي أصابه الخلل، إما من طريق النسيان في رحلته بين مهلتي التلقي والتبليغ، وإما من طريق إصلاح ما اختل منه، فقد كان الرواة يصلحون الشعر فيفسدونه، قال ابن طباطبا : «وربما وقع الخلل في الشعر من جهة الرواة والناقلين له، فيسمعون الشعر على جهة ويؤدونه على غيرها سهواً ولا يتذكرون حقيقة ما سمعوه

(38) ابن السيد البطليوسي : الاقتضاب في شرح أدب الكتاب 381.

(39) أبو عبيد البكري : 927/2.

فيه»(40).

فالتصحيف من أوهام السهو وأخطاء السماع التي صوبها الأندلسيون، ومن وقع فيه أبو عبيد والقيالي في قول الشاعر :

أشكو إلى الله عيلاً دَرَدَقاً مُقَرَّقَمِينَ وعجوزاً شَحْلَقاً

قال البكري : «هكذا أنشده أبو علي شحلقا بالشين المعجمة، كما أنشده أبو عبيد في الغريب المصنف، وهو تصحيف، وإنما سَحْلَقَ بالسين المهملة، أي لأخير عندها، أخذها من الأرض السَّحْلَق، وهي لا شيء بها، وقيل هي لا تلد، مأخوذ من ذلك أيضاً»(41).

ومن التصحيف ما وقع في بعض نسخ سقط الزند في رواية من روى «حازم» في قول المعري :

إلى حارمٍ قاد العتاق سَوَاهِمَا لها من نشاط بالكُماة زمالُ

قال ابن السيد : «وقع في نسخ سقط الزند إلى (حازم)، وهو غلط والصواب (حارم) بحاء وراء معجمتين وهو واد قريب من انطالية، كان لقي فيه بنجو تكين قائد العزيز بالله الروم فهزمهم... وقد ذكر المعري هذه الواقعة في قوله :

كأن لم يكن بين الخاص وحارم كَتائب يشجين الفلا ونخيام»(42)

وهذا التصويب ينزع منزعاً معرفياً يستوعب معطيات اللغة والأنساب والأحداث التاريخية والمواقع الجغرافية والمناسبات الاجتماعية، وما إلى ذلك في الوصول إلى حقيقة منطوق الشعر في صدره عن قائله.

والتحريف نظير التصحيف في تغييب حقيقة المقاصد الشعرية، ولا يقف تنبيه الأندلسيين على ذلك عند الأعلام، كقول مهلهل بن ربيعة التغلبي الذي أنشده المبرد :

قَتِيلٌ ما قَتِيلُ المرءِ عمرو وهَمَامٌ بن مُرَّةَ ذو ضرير

(40) ابن طباطبا العلوي : عيار الشعر 124.

(41) أبو عبيد البكري : 173/2.

(42) ابن السيد البطليوسي : شروح سقط الزند 1048/3.

وصوبه الوقشي : «إنما هو حباس بن مرة ؛ لأن حباساً هو قاتل كليب»⁽⁴³⁾،
وإنما يتعدى ذلك إلى الوزن العروضي من حيث القوامة والشذوذ، من ذلك مارواه
المبرد وابن قتيبة لابن مفرغ :

وشربت بُرْدٌ ليتني من بعد بُرْدٍ كنت هامه
هامه تدعو صدى بين المُشَقَّر واليمامة

قال الوقشي : «وقد وهما جميعاً، وهذا لا يجوز في العروض لأنه من مجزوء
الكامل المرمّل، وهذا الوزن ليس فيه، والذي رواه الزبير بن بكار ومحمد بن حبيب
وجميع الرواة وكذلك وقع في ديوان الشاعر يزيد بن مفرغ الحميري، وبه يصح
الوزن والمعنى

(أو بومة تدعو الصدى)⁽⁴⁴⁾

ومن التحريف في رواية الشعر ما كان متعلقه بترتيب الأبيات في نسق متتال
متربط، ونظام متوالٍ متكامل، يطلب المعنى تمامه فيما يليه، من ذلك ماوقع في
شعر طرفة بن العبد :

للفتى عقلٌ يعيش به حيث تهدي ساقه قدمه
عند أنصاب لها زفر في صعيد جمه أومه

فنبه ابن السيد على خلل القصيدة بقوله : «ولا مدخول لقوله عند أنصاب
في هذا الموضع، ولا يتعلق به إلا على استكراه وتأويل بعيد، وإنما موضعه بعد
قوله :

أخذ الأزلام مقتسماً فأنى أغواها زلمه

لأنهم كانوا يستقسمون بالأزلام عند الأصنام»⁽⁴⁵⁾.

وأخذ الأعلام الشتمري بالمنهج نفسه في ترتيب المعاني الشعرية في قول جران
العود :

(43) الوقشي وابن السيد : 176/2 .

(44) المصدر نفسه : 361/2 .

(45) ابن السيد : الاقتضاب : 452 .

يوم ارتحلْتُ برحلي قبل بَرَدَعتي والعقل مُتَلَّةٌ والقلبُ مشغول
ثم انصرفت إلى نضوي لأبعثه إثر الحُدُوج الغوادي وهو معقول
فقال : «كذا وقع هذا على البيتان، والصواب أن يكون الأول ثانياً، لأنه
انصرف أولاً إلى نضوه فأرحله وذهب»⁽⁴⁶⁾.

وكثيراً ما ذهب الأندلسيون إلى النص على الرواية الأحسن والأبلغ والأجود
والأليق فيما تداولوه من الشعر المشرقي، وهم ينطلقون في ذلك من مقاييس جمالية
بديعية، وذوقية وأسلوبية، والمثال الثاني يوضح جانباً عن هذه المنطقات. أنه أنشد
أبو علي القالي لقيس بن ذريح قصيدة منها :
أليست بُنْيى تحت سَقَفٍ يُكْنُها وإيَّاي، هذا إن نأت لي نافعُ
... الأبيات

قال البكري : «وفيهما :

يظل نهار الوالدين نهاره وتَهْدِيته في النائمين المضاجعُ
سواي فليبي من نهاري وإنما تقسّم بين الهالكين المصارعُ
ورواهما غير أبي علي :

نهاري نهار الوالدين صبابهً وليلي تنبو فيه عني المضاجعُ
وقد كنت قبل اليوم خلواً وإنما تُقسّم بين الهالكين المصارعُ
وهذه الرواية أحسن وأجود اتساق لفظ ومعنى، لأن البيت الأول في رواية
أبي علي مضمّن، واللفظ مستكرةً متكلّف»⁽⁴⁷⁾.

* * *

وأظهر الأندلسيون تعلقاً بالنقد الأدبي من خلال توثيق النصوص الشعرية
بظواهرها الثلاث السابقة، وكان تأصيل المعاني أظهر الملامح النقدية جريئاً في
استطراذهم وشرحهم، ولاعجب في ذلك، فالجامع بين التأصيل والتوثيق مركز
في قصد الحقيقة، فالتأصيل لون من النقد التوثيقي.

(46) الاعلم الشنتري - شرح الحماسة 2/779 - 800.

(47) أبو عبيد البكري : 2/961.

وتعكس ملاحظات الأندلسيين في تأصيل المعاني وتوثيقها دراية بمنهج النقد التوثيقي التاريخي، إذ حرصوا على تحديد «أول من سبق إلى هذا المعنى» و «أصل هذا المعنى» ومن تداوله من الشعراء، ومنحوا توثيقهم هذا أبعاداً نقدية حين عنوا بالمفاضلة بين الشعراء بالنص على من زاد فأحسن، أو أخذ فقصر، أو تبع فبالغ أو اهتم، وما إلى ذلك مما هو معروف في باب السرقات.

ومن أمثلة قول قيس بن الخطيم :

إذا ما شربت أربعاً خط مئزري وأتبت دلوي في السماح رشاءها
قال الاعلم : «وهم يفخرون بالسماح مع السكر كما قال طرفة :

فإذا ما شربوها وانتشوا وهبوا كل أمونٍ وطيمّر
وأحسن من ذلك في الوصف وابلغ في المدح قول امرئ القيس :

سماحة ذا، وبرذا، ووفاء ذا ونائل ذا، إذا صحا، وإذا سكر⁽⁴⁸⁾

وبالرؤية التاريخية التوثيقية أشار الأندلسيون إلى أفراد المعاني وبديعها، فكان قول قيس بن الخطيم :

وإني في الحرب الضروس موكل بتقديم نفس لأريد بقاءها
«أبلغ بيت في الشجاعة»⁽⁴⁹⁾

وقول النابغة :

تجلو بقادمتي حمامة أيكّة بِرَوا أَسَفَ لثائته بالاثمد

«من أبدع ماورد في معناه»⁽⁵⁰⁾، وهناك أحسن ماورد في اليمين الفاجرة، ومن أخبث الهجاء قول الشاعر⁽⁵¹⁾ :

إنا وجدنا بني سلمى بمنزلة مثل القراء على حاله في الناس

(48) الاعلم الشنمري : شرح الحماسة : 106/1.

(49) المصدر نفسه 105/1.

(50) أبو عبيد البكري : 177/1.

(51) المصدر نفسه : 175/1.

وفي الانتخاب الأدبي كانت رغبة الأندلسيين جامحة في مناظرة مرويّات المشاركة، أو مزاحمتها بروايات جديدة تحمل ذاتيتهم، وتعبر عن ذوقهم، وترضي تطلّعهم في مضارعة المشاركة، خاصة أن اختيار الرجل قطعة من عقله تدل على تخلفه أو فضله.

فالأعلم الشنتمري يروى مرويّات الحماسة لأبي تمام بما يقرب من سبعين نصاً، وإذا أخذنا قصيدة قيس بن الخطيم الأولى نموذجاً ومثلاً، فإن من الممكن الابانة عن توجهه الفكري والنقدي، قال قيس بن الخطيم :

ثأرت عدياً والخطيم فلم أضع وصية أشياخ جعلت إزاءها
طعنت ابن عبد القيس طعنة ثائر لها نفذ لولا الشعاع أضاءها
ملكته بها كفى فأنهرت فتقها يرى قائم من دونها ماوراءها
وأردف الأعلم هذا النص نصين شعريين ليا مما في حماسة أبي مام أو روايته، أحدهما لعدي بن الرعلاء في قوله :

ربما ضربة بسيف صقيل بين بُصْرَى وطعنَةٍ نجلاء
وعموسٍ تُضِلُّ فيها يد الآ سي ديعيا طبيها بالدواء
رفعوا راية الضراب واعلّوا لا يذودون سامر الملحاء
فصبرنا النفوس للطعن حتى جرت الخيل بيننا في الدماء
والآخر للأفوه الأودي :

تَحْلِي الحجاجمُ والأكفُ سيوفنا ورماحنا بالطعن تنتظم الكلى
في موضعِ ذَرِبِ الشِّبَا فكأنما فيه الكماة، لدى الهياج، على لظى

لم يكن وصف قيس بن الخطيم الذي كان فيه «سرف مستنكر، وخروج عن القصد مستهجن» سببا في مدافعة اختيار أبي تمام ؛ لأنه لم يشر إلى ذلك، بل التفت في شرحه إلى سعة الطعنة في كل جزئية وقف عندها، تقوله : «فلولا أخذ الدم للعين لأضاء ذلك النفذ تلك الطعنة لسعتها» «وأشار بقوله «يرى قائم من دونها ماوراءها» إلى سعتها» «وهان علي مالقي صاحب الطعنة وما يرد عين الناظر إليها لشناعتها» «وجمعها (الجراح) إشارة إلى أن لها فصولاً لسعتها».

وإنما أراد الاعلم أن يعطي لونين آخرين من الطعن، أحدهما : مقارب لطعنة ومفارق لها، وذلك ما قام به نص عدي بن الرعلاء، ولذلك قال الاعلم : «وجعل يد الآسي تفصل فيها إشارة إلى سعتها وبعد غورها، وجعل دواءها معيباً، إشارة إلى إصابتها المقتل واليأس من برئها»، فطعنة عدي مغايرة لطعنة قيس ببعد الغرور واليأس من البرء ودون تشف بالمعطون.

وثانيهما : طعن يغاير ؛ لأنه يعكس الخبرة والدراية، ولذلك يقول الاعلم في شرحه : «وخص الرماح بانتظام الكلى إشارة إلى حذقهم بالطعن وإصابة القتل»، على أن في كلا النصين اللذين اختارهما الاعلم، قصد في الوصف، واعتدال في التعبير.

أما البكري فقد زاحم مختارات القالي وأماليه وغايرها، إما بوصل ما انقطع من الأمالي، وإما فمجتار آخر من الفرض ذاته، يكشف عن ذوقه، ويعلي من شأن. محفوفة، وكثرة ذلك تغني عن ذكره.

وعرّف الأندلسيون في ظلال منهج التوثيق بكثير من الشعراء تعريفاً أحاط بأزمانهم وطبقاتهم الشعرية، ودرجة إجادتهم، فالحصين بن الحمام المري : «أحد الثلاثة الذين اتفق على أنهم أشعر المقلين في الجاهلية، وهم المسيب بن علي، والمتلمس، والحصين بن الحمام»⁽⁵²⁾ وذوا الرمة : «شاعر مجيد من شعراء الدولة الهاشمية، معاصر للبحثري وطبقته، ولم يكن يقصر ولا يطيل الشعر، بل كان يسلك في ذلك سبيل عباس بن الاحنف ومن انتهج نهجه»⁽⁵³⁾ وأبو العتاهية : «كان في أول امره يتخنث ويحمل زاملة الخنثين، ثم كان يبيع الفخار بالكوفة، ثم قال الشعر فبرع فيه، ويقال : أطبع الناس بشار والسياء الحميدي وأبو العتاهية، وما قدر أحد على جمع شعر هؤلاء لكثرتهم، إلا أنه كثير المروءول، وكان ينسب إلى القول بمذاهب الفلاسفة، وأنه لا يؤمن بالبعث»⁽⁵⁴⁾.

وعلى الرغم من أن هذه الملاحظات النقدية مطروقة في كتب الأدب والمصادر

(52) الاعلم الشنتمري : شرح الحماسة 316/1.

(53) أبو عبيد البكري : 940/2.

(54) الوقشي وابن السيد : 316/2.

الأدبية المشرقية، إلا أنه كثيراً منها قد يكون عزيز المنال ؛ لغياب مصدره أو لفقدانه وضياعه.

* * *

وهكذا أقام الأندلسيون الحجة على المرويات الشعرية المشرقية بأساليب متنوعة، إذ ارتبطت أحكامهم بمرجعية علمية من الموسوعات الأدبية كالأغاني، والمختارات الشعرية كالمفضليات والأصمعيات والتشبيهات لابن أبي عون، ودواوين الشعراء، وشعر القبائل والمؤلفات المتخصصة بمواضيع معينة مثل كتاب النواشر من النساء والديباح في الوان الخيل لأبي عبيدة، والروضة للمبرد.

وأشاروا إلى أئمة الرواية المشرقية في عزوهم للشعر، مثل الأصمعي، وأبي عبيدة والطوسي، وأبي حاتم السجستاني، وابن السكّين، والمفضل الضبي، وعلي بن حمزة. ولجأوا إلى محفوظهم، ومحصلهم المعرفي حين أعيتهم المصدرة في الترجيح، واعتمدوا على أذواقهم التي صقلتها الدربة، وقومتها المراتنة، في مواطن الأحسن والأبلغ والأجود والأليق، إلا أنهم مالوا إلى تمرّيص مروياتهم بالقول «يروى» «ينسب» «أظنه» في المواضع التي لم يسعفهم أي من الأساليب السابقة.

وأكسبت هذه الأساليب في توثيق الرواية في الأندلس موضوعية مميزة، ودقة علمية بينة، وأجمل البكري ذلك بقوله : «وذكرت اختلاف الروايات فيما نقله أبو علي ذكر مرجح ناقد، ونهت على ما وهم فيه تنبيه منصف لا متعسف ولا معاند، محتج على جميع ذلك بالدليل والشاهد»⁽⁵⁵⁾.

والباحث وإن وافق البكري على أنه احتج في تنبيهاته على الدليل والشاهد، فلا يستطيع التسليم له بأنه لم يكن متعسفاً ؛ ذلك أن الناظر في كتابه تحمله كثرة مداخلاته لمرويات القاضي على الظن بأن القاضي لا يكاد يستقيم له رواية، على أن الميمني تتبع كثيراً من آراء البكري في تعليقاته وحواشيه على اللآلئ.

وليس معنى ذلك أن موقف البكري ينازع في موضوعية رواة الأندلس، فقد وجدنا لاكثرهم صبراً وأناة في تأويل مأخذ الرواة، وصدقاً في التنبيه على الصائب

(55) أبو عبيد البكري : 3/1.

من تنبيهات غيرهم. فقد كان للأصمعي موقف من قصيدة امرئ القيس التي منها قوله :

فتوسع أهلها أقطاً وسمناً وحسبك من غنى شُبَّعٍ ورِيٍّ
قال الأعلام : «وكان الأصمعي يقول : امرؤ القيس ملك، ولا أراه يقول هذا، فكأن الأصمعي أنكرها، ويقوي ذلك قول امرئ القيس :

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال
تنفي عن نفسه طلب القليل والرضا به، وزعم أن الذي يرضيه ويكفيه، الملك والمجد المؤثل فكيف يقول : (فتوسع أهلها... البيت).

ويحتمل أن يريد امرؤ القيس أن الانسان إذا لم يطلب من الدنيا الا الحياة والعيش دون الرّاسة وعلو الذكر، فالبلغة من العيش تكفيه إن لم يكن غنى وكثرة مال، والمعنى أن الانسان لا ينبغي أن يقنع بالعيش خاصة دون الرفعة والرّاسة وشرف المنزلة، ويحتمل أن يكون قال هذه الأبيات في عذر الزمان»⁽⁵⁶⁾.

وخطأ ابن السيد البطليوسي أحياناً ما نبه عليه علي بن حمزة من أخطاء المبرد، كقوله : «وعلي بن حمزة هو المخطيء في انكاره هذا لا أبو العباس»⁽⁵⁷⁾ وفي أحيان أخرى نراه يلتمس صحة أو وجهاً من صحة لكل من المبرد وعلي بن حمزة، من ذلك ما أنشده المبرد للفرزدق :

ولو قتلا من جذم بكر بن وائل لكان على الناعي شديداً بكاهما
ولو كان حياً مالكاً وابن مالك إذا أوقدا نارين يعلو سناهما

قال علي بن حمزة : الرواية (من غير بكر) ولا يجوز ماروى أبو العباس، لأنه نفى لهما عن نسبهما قال ابن السيد موجهاً ومصوباً : «وهذا الذي ردّه علي بن حمزة صحيح، ولكن لرواية أبي العباس وجه تصح عليه، وهو أن يكون الفرزدق قال هذا على سبيل الاغراء والتوبيخ، ليحرك من بكر بن وائل، ويعتثها على الارتخاص لهما، كما تقول للرجل : لو كنت ابن أبيك لم ترض بمثل هذا، وأنت

(56) الاعلم الشنمري : شرح ديوان امرئ القيس 137.

(57) الوقشي وابن السيد : 229/2.

ولم يلق الحميدي أبا الحزم فيما علمت، وإن كان عاصره، ولعل الفتح من كتابه استفاد هذين البيتين، واشتبه الأسماء جر هذا الخلل، وعدم المبالاة بضبط الموالد والوفيات كثيراً ما يوجد الزلل»⁽⁵⁹⁾.

وأياً كان نصيب هذا التوثيق من الإصابة والدقة فإنه يمثل جانباً من الشخصية الأندلسية التي دأب الأندلسيون على حضورها في تقويم التراث المشرقي الوافد ومدافعتها من جهة، وحرصوا على إثبات تفردا في الأندلس واستقلال منهجها في الفهم والتحليل والتوجه من جهة أخرى.

* * *

ولغة التوثيق ونقد المرويات الشعرية في هذا الاتجاه متباينة بين الاعتدال والشدة، والهدوء والحدة، فقد تداولت آثارهم نعتاً مدارها على الوهم والتخليط والفلسفة والحجاج المقحمة، غير أنها محدودة المواطن، معدودة المواضع، فلا تنال من الانضباط العام الذي ماز هذا الاتجاه في الأندلس.

ولئن كان العلم الشتمري وابن السيد البطليوسي وابن الأبار مميزين بالاعتدال في لغتهم التوثيقية، فقد شاب تعليقات الوقشي والبكري طابعاً من الشدة والحدة.

(59) ابن الأبار : 250/1 — 251.

مصادر البحث ومراجعته

- ابن الأثير : (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضائي ت 657 هـ).
- الحلة السرياء — تحقيق د. حسين مؤنس — ط دار المعارف بمصر الثانية 1985.
- ابن حزم (علي بن أحمد سعيد ت 456 هـ).
- الفصل في الملل والأهواء والنحل ط دار المعرفة بيروت — الثانية 1975.
- ابن خير الاشبيلي (أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الاشبيلي ت 575 هـ).
- فهرسة ما رواه عن شيوخه تحقيق فرنشكة قداره زيد بن طه المكتب التجاري بيروت — والخانجي بالقاهرة.
- ابن سلام الجمحي (محمد بن سلام الجمحي ت 231 هـ).
- طبقات فحول الشعراء — تحقيق محمود شاكر — ط المدني بالقاهرة.
- ابن طباطبا العلوي : (محمد أحمد بن طباطبا العلوي ت 322 هـ).
- عيار الشعر تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام — المكتبة التجارية — القاهرة 1956 م.
- ابن السيد البطليوسي : (أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد النحوي ت 521 هـ).
- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ط دار الجيل — بيروت 1973.
- حواشي الكامل — تحقيق محمد الزاوي — رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية — جامعة أم القرى — مكة المكرمة — 1987.
- شروح سقط الزند — تحقيق مصطفى السقا وعبد السلام هارون ط الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة 1964 هـ.

- ابن عبد ربه : (شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي ت 528 هـ).
- العقد الفريد — تحقيق محمد سعيد العريان ط الاستقامة بالقاهرة 1953 ابن كثير : (أبو الفدا اسماعيل بن كثير ت 747 هـ).
- الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث — تحقيق أحمد شاكر، أبو البركات الأنباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري).
- نزهة الالباء في طبقات الأدباء — تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم — نهضة مصر — القاهرة 1967.
- أبو بكر الصولي (محمد بن يحيى ت 335).
- أدب الكتاب — تحقيق محمد بهجة الأثري. أبو عبيد البكري (عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري ت 487 هـ).
- اللالء في شرح أمالي القاضي (اللالء) تحقيق عبد العزيز الميمني ط دار الحديث للطباعة والنشر — بيروت الثانية 1914.
- أبو عبيدة (معمر بن المثنى ت 111 هـ)
- كتاب الخيل — تحقيق الدكتور عبد القادر محمد — ط مكتبة الفجالة — مصر، أبو الفرج الأصفهاني (علي بن الحسين ت 356).
- الأغاني ط وزارة الثقافة والارشاد القومي بمصر — مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.
- الأعلام الشتمري (أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى النحوي الشتمري ت 476 هـ).
- شرح ديوان امرئ القيس — تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط دار المعارف بمصر — الرابعة 1969.
- شرح حماسة أبي تمام (تجلى غرر المعاني...) تحقيق د. علي المفضل حمودان ط دار الفكر المعاصر — بيروت 1992.
- كتاب الحماسة رواية الأعلام — مخطوط نضور عن الأصل المحفوظ بالمكتبة الأحمدية — تونس.

- جلال حجازي (الدكتور).
الأصمعي واتجاهه الخلفي في الرواية الأدبية — ط مؤسسة الوفاء — القاهرة
1985. طيبشي سيد نصر (الدكتور).
- نقد الخبر الأدبي في كتاب الأغاني — ط الفيوم بمصر 1987 الرافعي (مصطفى
صادق).
- تاريخ آداب العرب — ط دار الكتاب العربي — بيروت 1974.
سنية أحمد محمد
- النقد عند اللغويين في القرن الثاني الهجري ط دار الرسالة بغداد 1977 الحافظ
العراقي (زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي ت 706 هـ).
- التقييد والايضاح شرح مقدمة ابن الصلاح ط دار الحديث — الثانية —
1984.
- محمد أحمد خلق الله (الدكتور).
أبو الفرج الأصفهاني الراوية — ط دار الكاتب العربي — القاهرة 1968 م
الامام مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن سلم القشيري النيسابوري
621 هـ).
- صحيح مسلم لشرح النووي — دار احياء التراث العربي — بيروت (ب.ت)
ناصر الدين الأسد (الدكتور).
- مصادر الشعر الجاهلي — ط دار المعارف — القاهرة — الرابعة 1969 م.
— الوقشي:
- حواشي الكامل — محمد الزايدي — رسالة دكتوراه مضمومة على الآلة الكاتبة
بكلية اللغة العربية — جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

التأثير الأندلسي في الشعر المغربي زمان العلويين من خلال فن المعارضات :

شعر حمدون بن الحاج نموذجاً

د. أحمد العراقي

كلية الآداب، ظهر المهراس — فاس

كان للشعر الأندلسي على مرّ العصور الأدبية بالمغرب حضور متميز ضمن ما كان يشكل الثقافة الشعرية التي يحرص عليها الشعراء المغاربة. وكان هذا الشعر جزءاً من تراث أمتهم العربية الشعري، قرّبه إلى أنفسهم وجذبه إليها وقوع بلادهم إلى جانب الأندلس، وما تمّ بينهما منذ فتحها إلى حين انحسار الحكم العربي عنها من اتصال وثيق تعدّدت أسبابه واختلفت أشكاله، وأدّت نتائجه إلى الشعور بالقرب والتوحد. وقد ظلّ باستمرار رافداً من روافد الإبداع الشعري بالمغرب، يعمل في أخيلة الشعراء ومعانيهم، ويوجههم أحياناً إلى طرق موضوعات بعينها، وإلى اختيار بعض الأشكال لأدائها...

ونرمي في عرضنا هذا إلى محاولة تلمّس بعض مظاهر تأثير هذا الشعر في الشعر المغربي زمان العلويين من خلال معارضات المغاربة للأندلسيين. وسنقتصر في ذلك على شعر حمدون بن الحاج (ت : 1232 هـ / 1817 م) ؛ وهو أحد شعراء أواخر عهد المولى محمد الثالث إلى ما قبل نهاية عهد ابنه المولى سليمان بقليل. كان مكثراً، وجال في الأغراض الشعرية المتنوعة، وأقبل على المعارضة إقبالاً ملحوظاً. وقد حملنا على جعله نموذجاً لغيره من شعراء العصر ما تيسّر لنا من الوقوف على مجموع شعره، وتحقيق قسم كبير منه.

ومعلوم أن حقيقة المعارضة في الشعر هي : «أن ينظم شاعر قصيدة أو مقطوعة يحتذي فيها نصّاً لشاعر آخر ينسج على منواله... ..ولأبد من التقاء النصين في الوزن والقافية، وليس من المفروض المحتوم التقاؤهما في الموضوع، وإن كان الغالب اتحادهما فيه أيضاً⁽¹⁾، وهي «فن من القول قديم قدم الأدب، فلم يخل عصر من عصور الأدب العربي من وجود معارضة بين الشعراء يعمدون إليها لشحد ملكاتهم، ويتعلق بها المتأخر محاكاة لمن سبقه ومتابعة له لينال شرف المتابعة أو التفوق عليه إن استطاع إلى ذلك سبيلاً»⁽²⁾.

وتشغل المعارضات قسماً كبيراً من شعر حمدون بن الحاج، فألى جانب معارضاته الأندلسية فإن له معارضات لشعراء من المشرق والمغرب، وذلك أمثال عمرو بن كلثوم وكعب بن زهير وأبي الطيب المتنبي وابن حجة الحموي وصفي الدين الحلبي ومؤيد الدين الطغرائي وعمر بن الورددي وابن رشيد البغدادي وإبراهيم الرياضي التونسي، وخصوصاً شرف الدين البوصيري، وقد عارض له همزته أكثر من مرة، كما عارض برده بميمته «عقود الفاتحة» فأطاب فيها، وأطال حتى فاقت أبياتها الأربعة آلاف.

وأما معارضاته الأندلسية فإنها تحتل حيزاً غير قليل من شعره، وعدة ما وقفنا عليه منها ثلاثة عشر نصاً، عارض بها نصوصاً لكل من ابن زيدون وابن عمار وابن سهل وأبي البقاء الرندي وابن فرح الإشبيلي وأبي حيان النفري وابن الخطيب وابن زمرك.

وهكذا فقد عارض نونية ابن زيدون :

أَضْحَى الثَّنَائِي بَدِيلاً مِنْ تَدَانِينَا وَنَابَ عَنْ طَيْبِ لُقْيَانَا تَجَافِينَا⁽³⁾

(1) المعارضات في الشعر العربي، د. محمد بن سعيد بن حسيني (النادي الأدبي، الرياض، 1400) : 30.

(2) المرجع السابق : 51.

(3) المعجب، للمراكشي (تحف. العريان والعلمي ؛ ط 1، القاهرة، 1368) : 106 — 109 ؛ والنفع، للمقري (تحف. د. إحسان عباس ؛ بيروت، 1968) : 275/3 — 277.

بقصيدته :

زارت سُليْمَى فهاتِ الكَاسَ سَاقِينَا ولا عَلِيكَ فَرُبُّ العَرشِ وَاقِينَا⁽⁴⁾

وعارض رائية ابن عمار :

أَدِرِ الزَّجَاجَةَ فَالنَّسِيمُ قَدِ انْبَرَى والنَّجْمُ قَدِ صَرَفَ العِنانَ عَنِ السُّرَى⁽⁵⁾

بثلاث قصائد بنى عليها ثلاثا من مقاماته، مطلع أولها :

ادِرِ الزَّجَاجَةَ فَالنَّسِيمُ نَفَى الكَرَى واهْتَزَّ يَرْشِيفُ رَاحَ طَلِّ أُسْكَرَا⁽⁶⁾

ومطلع الثانية :

أَدِرِ الزَّجَاجَةَ فَالنَّسِيمُ قَدِ انْبَرَى وجبى إلينا من شَدَاهُ العُنْبَرَا⁽⁷⁾

ومطلع الثالثة :

أَدِرِ الزَّجَاجَةَ فَالصَّبَاحَ تَظَاهَرَا ونذاه قَلْدَ كُلِّ غُصْنٍ جَوْهَرَا⁽⁸⁾

وعارض موشع ابن سهل :

هَلْ دَرَى ظَبْيِي الحِمَى أَن قَدِ حَمَى⁽⁹⁾

بموشحه الذي يقول في أوله :

أُسْقِنِي جِرِيَالَ تَغْرِ شِمَا⁽¹⁰⁾

وعارض نونية أبي البقاء الرندي :

(4) النوافع الغالية، لحمدون بن الحاج (تحقيق أحمد العراقي، د.د.ع كلية الآداب، فاس، 1981) : 188 — 191، النص 19.

(5) قلائد العقيان، لابن خاقان (ط بولاق، مصر، 1284) : 96 — 97 ؛ والمعجب : 115 — 117.

(6) النوافع : 312 — 315، ضمن النص 74.

(7) المصدر السابق : 318 — 320، ضمن النص 75.

(8) نفسه : 322 — 325، ضمن النص 76.

(9) ديوانه (تقديم د. إحسان عباس، بيروت، 1387) : 22 — 27 ؛ والنفح : 61/7 — 62.

(10) النوافع : 212 — 215، النص 31.

لِكُلِّ شَيْءٍ إِذَا مَا تَمَّ نُقْصَانُ فَلَا يُعْرِ بِطِيبِ الْعَيْشِ إِنْسَانُ⁽¹¹⁾
بقصيدته :

لِلشَّمْسِ مِنْ وَجْهِ مَنْ تَهَوَّاهُ حُسْبَانُ وَكُلُّ شَيْءٍ لَهُ وَقْتُ وَإِسَانُ⁽¹²⁾
وعارض القصيدة الغرامية في مصطلح الحديث لابن فرح الاشبيلي :
غَرَامِي صَحِيحٌ وَالرَّجَا فِيكَ مُعْضَلٌ وَحُزْنِي وَدَمْعِي مُطْلَقٌ وَمُسْلَسَلٌ⁽¹³⁾
بثلاث قصائد، يقول في مطلع أولها :

حَدِيثُ الْهَوَى مَنِّي صَحِيحٌ مُسْلَسَلٌ وَقَلْبِي مُوقُوفٌ عَلَى الْوَجْدِ مُعْضَلٌ⁽¹⁴⁾
ويقول في مطلع الثانية، وقد بنى عليها إحدى مقاماته :
حَدِيثُ اشْتِيَاقِي لَا يَبِيْئُهُ مُرْسَلٌ وَقَلْبِي وَدَمْعِي فِي هَوَاكَ مُسْلَسَلٌ⁽¹⁵⁾

ويقول في مطلع الثالثة، وهي تكرار للأولى مع تحوير لبعض أبياتها وتغيير
لموضوعها من المدح السلطاني إلى المدح النبوي :

حَدِيثُ الْهَوَى مَنِّي صَحِيحٌ مُسْلَسَلٌ
وقلبي مُوقُوفٌ عَلَى الْوَجْدِ مُعْضَلٌ⁽¹⁶⁾

ونسج على منوال موشح أبي حيان النفري :

إِنْ كَانَ لَيْلٌ دَاجٍ وَحَائِنَا الْإِصْبَاحُ⁽¹⁷⁾

(11) أزهار الرياض، للمفري (تحق جماعة من الأساتذة، ط 1، القاهرة، 1939) : 47/1 — 50.

(12) النوافح : 246 — 249، النص 56.

(13) النفع : 530/2.

(14) النوافح : 166 — 170، النص 2.

(15) المصدر السابق : 328 — 329، ضمن النص — 77 ؛ وديوانه العام (تحقيق أحمد العراقي، دك. د. كلية الآداب، فاس، 1992) : 323 — 324، النص 258.

(16) ديوانه العام : 316 — 323، النص 257.

(17) النفع : 557/2 — 558 ؛ وديوان الموشحات الأندلسية، د. سيد غازي (الاسكندرية : 1979) : 426/2.

موشحه :

إِنْ جَنَّ لَيْلٌ دَاخٍ وَخَائِنِي الإِصْبَاحُ⁽¹⁸⁾
وعارض رائية ابن الخطيب في مدح أبي سالم المريني :

سلا هل لديها من مُخْبِرَةٍ ذِكْرُ وهل أعشَبَ الوادي وتَمُّ به الزَّهْرُ⁽¹⁹⁾
بقصيدة في المدح السلطاني، أولها :

نَعَمْ عِنْدَهَا مِنْ طِيبِ أَخْبَارِنَا ذِكْرُ وَلَيْسَ عَلَى أَمْثَالِنَا يَقَعُ التُّكْرُ⁽²⁰⁾
وعارض موشح ابن زمرك :

قَدْ طَلَعَتْ رَايَةَ الصَّبَاحِ وَآذَنَ اللَّيْلُ بِالرَّجِيلِ⁽²¹⁾
بموشحه الذي يقول في أوله :

الطَّيْرُ يُمْلِي مِنَ اللِّقَاحِ عَلَى نَسِيمِ الصَّبَا الْعَلِيلِ⁽²²⁾

ومن هذه المعارضات ما أشار الشاعر إليه، وهو الغالب، فنبه إلى النص المعارض وإلى صاحبه فيما يقدمها به، وأحيانا في أثنائها، ويأتي ذلك خاصة في سياق التنكيت عليه أو المباهاة وادعاء التفوق.

ومنها ما ضرب فيه صفحا عن الإشارة إلى ذلك، وما يتبين للباحث تعلقها بنص آخر غيرها إلا باتحاد الوزن والقافية، والتقارب في الموضوع، وبالتضمين منه والتنكيت عليه وأخذ القوافي منه، وما إلى هذا مما يؤكد الصلة بينهما.

ومن هذا الصنف نونيته التي أجاب بها قاضي دمنات أحمد بن عبد الرحمن الذي كان بعث إلى السلطان يستنهضه للطلوع لمراكش وسوس، ويرثي حال المنشبة ؛ فقد جعلها على منوال نونية أبي البقاء الرندي. وإذا كان قد خرج عن

(18) ديوانه العام : 148 — 150، النص 85.

(19) لللمحة البدرية، لابن الخطيب (ط 2، بيروت، 1978) : 122 — 125 ؛ والنفع : 86/5 — 89.

(20) النوافع : 198 — 205، النص 24.

(21) أزهار الرياض : 189/2 — 192.

(22) النوافع : 218 — 224، النص 38.

موضوعها، فإنه استلهم بعض أجوائها، وأخذ من قوافيها، ونكت فيها على قول صاحبها :

لكل شيء إذا ما تم نقصانُ فلا يُغري بطيب العيش إنسانُ...
هي الأمور كما شاهدتها دُولُ من سره زمن ساءتُه أزمانُ
بقوله :

فلم يقل إن أتم الله نعمته لكل شيء إذا ما تم نُقصانُ
ومن يكن عبد ربه، به وله إن ساءه زمن سرته أزمان
ومن هذا الصنف أيضاً موشحه الذي قاله في ممدوحه يوم ختمه للجامع الصغير، فقد جعله على منوال موشح ابن زمرك في زنته على مخلع البسيط وفي تقفيه جزأي أقفاله بالحاء واللام، والتضمين من خرجته، وتناول فيه مثله وصف الطبيعة والخمر والغزل والمديح السلطاني.

وليس مستبعداً أن يكون الشاعر في بعض قصائده ومقطعاته الأخرى قد عارض نصوصاً أندلسية أخرى دون أن يصرح بذلك، ولم تسمح لنا الآن النظرة العجلى بتبين تعلقها بها، إذ إنا نلاحظ عنده تكرّر عدم التصريح فيما عارض به عدداً من النصوص المشرقية المشهورة مثل لامية كعب بن زهير وهمزية البوصيري وبردته ولامية الطغرأي.

وتختلف معارضات حمدون الأندلسية فيما بينها من حيث محافظتها على غرض النصوص المعارضة، حتى وإن لم تنقيد بما فيها من الموضوعات الجزئية — وهو الغالب — وعمدت إلى الزيادة فيها أو النقصان ؛ ومن حيث مخالفتها لغرضها وعدم تعلقها به والخروج إلى غيره.

فمن الصنف الأول معارضاته الثلاث لرائية ابن عمّار، ومعارضته الثانية للقصيدة الغرامية لابن فرح، ومعارضته لرائية ابن الخطيب ولموشح ابن زمرك. ومن الصنف الثاني معارضته لتونية ابن زيدون وموشح ابن سهل ونونية الرندي وموشح أبي حيان ومعارضاته الأولى والثالثة للقصيدة الغرامية لابن فرح. ويلاحظ أن الصنفين معاً يقتسمان عدد النصوص بتساوٍ، الأمر الذي يسمح

بالقول بأن ميل الشاعر إلى المحافظة على غرض النصوص التي يعارضها يراحمه بنفس المقدار ميله إلى الخروج عنه.

غير أن هذا التصنيف لا يمنع من تلمس ما يطبعها جميعاً من مظاهر التأثير المباشر بالنصوص المعارضة، وكذلك من مظاهر الاختلاف معها، ثم إنه أخيراً لا يمنع من تبين مفهوم المعارضة عند الشاعر وهدفه منها.

إن تأثير معارضات حمدون الأندلسية المباشر بالنصوص المعارضة يتخذ مظاهر متعددة ؛ من بينها تضمينه لأشطر وأبيات منها : وهو غير قليل، وقد يأتي أحيانا على شكل استشهاد. ومن أمثلة أخذه للبيت الأخير من رائية ابن الخطيب وختم معارضته لها به، وقد نسبه إلى صاحبه بعد أن تعرض لذكره، وجعله على لسانه فقال :

وقال كِلَانًا عَنْ سُلَيْمَانَ قَاصِرٍ وَإِنْ كَانَ مُمْتَدًّا طَوِيلًا لَهُ الْبَحْرُ
«وَلَكِنَّا نَأْتِي بِمَا نَسْتَطِيعُهُ وَمَنْ بَدَّلَ الْمَجْهُودَ حَقَّقَ لَهُ الْعُذْرُ»

بل إن هذا التضمين قد طغى في موشحه الذي عارض به موشح أبي حيان حتى صار عمله فيه كما نبّه هو نفسه إلى ذلك مجرد تغيير لبعض أشطار أبي حيان⁽²³⁾.

ومن أبرز مظاهر التأثير المباشر بالنصوص المعارضة اتكاء الشاعر على قوافيها واقتباسه منها، فقد يصل أخذه منها أحيانا إلى ما يقرب الثلثين كما في معارضته لرائية ابن الخطيب (نحو 63%)، وإلى ما يقارب النصف كما في معارضته الأولى لرائية ابن عَمَّار (نحو 46%)، وإلى ما يفوق الثلث كما في معارضته لنونيتي ابن زيدون والرندي (نحو 36% و 34%)، وما يدانيه كما في معارضته الثانية والثالثة لرائية ابن عَمَّار (نحو 32%).

وهذه النسب وإن كانت تقل عما بلغته عند بعض شعراء العربية المقبلين على المعارضات⁽²⁴⁾ فإنها تؤكد لنا بجلاء جانباً من حضور النص المعارض في

(23) ديوانه العام : 148.

(24) لاحظ د. محمد الهادي الطرابلسي أن نسب اقتباس الشاعر أحمد شوقي لقوافيه من النصوص التي عارضها كانت عالية، وبلغت أحيانا 80%.

معارضات حمدون الأندلسية وذلك من خلال قوافيه، وهي كما لا يخفى أحد العناصر ذات الأهمية البالغة في البناء الشعري العمودي.

وإلى جانب التضمين واقتباس القوافي نجد الشاعر يأخذ بعض عباراته من النصوص المعارضة ويحاكي نوعية تراكيبها وترتيب جملها، ونمثل لهذا بقوله في ختام معارضته الأولى لرائية ابن عمار :

من ذا ينافحني وفكري بلدة طابت وكفك مزهر ما أمطرًا
ولئن وجدت رياض حمدي مثمرًا فلقد وجدت رياض برك أثمرًا

فقد جعله على شاكلة تركيب قول ابن عمار، وأخذ منه بعض عباراته، وإن كان قد غير في محتواه :

من ذا ينافحني وذكرك صندل أوردته من نار فكري مجمرًا
فلئن وجدت نسيم حمدي عاطرًا فلقد وجدت نسيم برك أعطرًا

إلا أن مثل هذه المظاهر لم تكن تمنع الشاعر من حين لآخر، وذلك حتى في المعارضات التي حافظ فيها على نفس غرض النصوص المعارضة، من مناقضة بعض معانيها، أو تجاوزها والتصرف فيها بالزيادة أو النقصان، والانصراف إلى التنكيت عليها. ومن أمثلة هذا مانجده في غضون معارضته الأولى لرائية ابن عمار حيث قال في ممدوحه :

فحللت من عين الرئاسة أسوداً إن كان غيرك حل منها محجراً
فهو ينكت فيه على قول ابن عمار في ممدوحه أيضاً :

حتى حللت من الرئاسة محجراً رجباً وضمت منك طرفاً أخوراً

ومثله ما نلقاه في معارضته لرائية ابن الخطيب عند قوله :

ومن لفظته أرضه للممة ألفت وقد قص الجناح له فقر
يراش ويورى بالذي يرضي فلا يرى قائلاً ما لي جناح ولا وكر

= راجع كتابه : خصائص الأسلوب في الشوقيات (منشورات الجامعة التونسية، 1981) : 241.

وَتُضَحِّكُهُ الْآمَالُ بَعْدَ بُكَائِهِ وبعد نزول الغيثِ يَتَسِمُ الزَّهْرُ

ففيه نقض وتجاوز لما جاء في قول ابن الخطيب :

بِلَادِي الَّتِي عَاطَيْتُ مَشْمُولَةَ الْهَوَى بِأَكْنَافِهَا وَالْعَيْشُ قَيْنَانُ مُخَضَّرُ
وَجَوِّي الَّذِي رَبَّى جَنَاحِي وَكُرُهُ فِيهَا أَنَاذَا مَالِي جَنَاحٌ وَلَا وَكُرُ
تَبَتْ بِي لَا عَن جَفْوَةٍ وَمَلَالَةٍ وَلَا نَسَخَ الْوَصْلُ الْهَنِيءَ بِهَا هَجْرُ
وَلَكِنَّهَا الدُّنْيَا قَلِيلٌ مَتَاعُهَا وَلَذَاتُهَا دَأْبًا تَزُورُ وَتَزُورُ

ويقودنا هذا الى الحديث عما نلاحظه في عموم معارضاته من نزوع إلى ادعاء التفوق على من يعارضهم، وذلك مثلما نجده في معارضته لرائية ابن الخطيب حيث جعل ما أتى به سحراً مبيّناً وليس شعراً، قال :

لِسَانُ الزَّمَانِ لَوْ تَلَاهَا لَقَالَ مَا أَثَبَّتَ بِهِ السَّحْرُ الْمُبَيَّنُّ لَا الشَّعْرُ

ومثله ما نجده في معارضته الثانية لرائية ابن عمار حيث جعل ما أنشأه سحراً مؤثراً يباهي قصيدة ابن عمار التي ذاع صيتها واشتهر أمرها، قال مخاطباً ممدوحه :
إِنْ كُنْتُ لَمْ أَصْدُقْكَ لَا هَزَّتْ يَدِي قَلَمِي وَلَا أَثْنَأْتُ سِحْرًا مُؤَثِّرًا
بَاهِي مُوشًى لابن عمار جرى مثلاً وأنجد في البلادِ وَأَغَوْرًا

بل إننا نراه يجعل مقاماته الثلاث التي أقامها حول معارضاته لهذه القصيدة تدور حول مباهاة ابن عمار وادعاء التفوق عليه. فقد جاء في المقامة التي ضمنها معارضته الثانية أن الحاضرين سألوا بطلها «أن ينشدهم في الزمن المار من الرائية المربية برائية ابن عمار...»⁽²⁵⁾. وجاء في المقامة التي ضمنها معارضته الثالثة وصفاً لمعارضتيه الأولى والثانية على لسان الراوي حيث قال : «حتي وقعت على قصيدتيه الزهراوين، الباديتين في سور القصائد بدو الزهراوين، فكّررتهما وأحلي السكّر المكرّر، وقلت : هذا الشعر الرقيق المحرّر...»⁽²⁶⁾. وقال في آخرها مخاطباً بطلها : «الله، الله في ابن عمار، قد أطفأت من قريضه الجمار، ونبذت رائيته

(25) التوافع : 317.

(26) المصدر السابق : 321 — 322.

بالعراء، وكدت تستأصل، ولو علم بذلك لهجر الرءاء، هجر واصل...»⁽²⁷⁾.

وفي المقامة التي أقامها على إحدى معارضاته للقصيد الغرامية لابن فرح الاشيلي جعل الحاضرين يُبدون الإعجاب بها، ويعتذرون عما بدر منهم من تشكك عند إقدامه على معارضتها، قالوا: «أبدعت والله مع سرعة الإنجاز، وحققت الردّ على الصّدور من الاعجاز، وقاموا فقبّلوا منه اليد والركبة، معتذرين من تلك النّكبة»⁽²⁸⁾.

إن ما كان يدفع حمدون إلى المعارضة كما لاحظنا في بحث سابق «ليس هو الميل إلى التقليد والمحاكاة والوقوف عندها — مما قد يدفع إليه قصور الهمة وإفلاس الشاعرية — بقدر ما هو حُبّه للمنافسة والسباق وتجريب قوته إلى جانب قوة أولئك الشعراء (الذين يعارضهم) وقياس شاعريته بشاعريتهم في غير قليل من التّحدّي ومحاولة إظهار البراعة والتفوق عليهم في عيون شعرهم...»⁽²⁹⁾.

وقد يكون في هذا الموقف ما يستدل به على نوع من محاولة الشعراء المغاربة إثبات ذواتهم والسعي إلى تعميق الشعور بكيانهم المستقل وترسيخه. وإن تباهيهم بشعرهم ونزوعهم إلى التّحدّي وادعائهم التفوق على غيرهم ليذكرنا بما كان آل إليه موقف معارضتهم الأندلسيين أنفسهم من الشعر المشرقي وأصحابه في بعض الحقب من تاريخهم. فقد «اتخذ الأندلسيون المعارضات ميدانا للمناقشة والمفاخرة والتمدّح بإجادة ما يجيده الآخرون والزيادة عليه»⁽³⁰⁾.

غير أن هذا لا ينفي استمرار وجود التأثير الأندلسي في الشعر بالمغرب، وقد تبينت لنا بعض مظاهره من خلال نماذج من شعر حمدون بن الحاج، وهي قد تقلّ، وقد تكثر في شعر غيره. إن تباهيه بشعره وادعائه التفوق فيه لا يعني تقليده من شأن النصوص التي كان يعارضها ولا عدم تأثره بها: بل على العكس من ذلك فإن إقباله على نصوص أندلسية بعينها لأعلام من شعراء الأندلس كان نابعا

(27) نفسه : 325.

(28) نفسه : 330.

(29) نفسه — الدراسة التمهيدية : 124.

(30) المعارضات في الشعر العربي : 100.

من إعجابه الكبير بها، ذلك لأنها من عيون شعر أصحابها والشعر الأندلسي عموماً، شدّت إليها أنظار الناس في عصور مختلفة، وتسابق الشعراء في المشرق والمغرب إلى معارضتها والنسج على منوالها. وقد يؤكد لنا إعجابه الكبير بها أخذه أحياناً في معارضة بعضها أكثر من مرة، وذلك كما فعل برائية ابن عمار ولامية ابن فرح الاشبيلي.

ولعل مثل هذا الإعجاب هو ما جعل لبعض شعراء الأندلس مكانة مرموقة في نفوس المغاربة وتأثيراً مستمراً على مرّ العصور. ويكفي أن نضرب المثل بمكانة ابن الخطيب، فقد كان باستمرار مثلاً يُقتدى ويُجاري ويقاس عليه، ويُتشبه به وبشعره، حتى إن أحمد المنصور السعدي حين أراد أن يُثني على شاعره ووزيره عبد العزيز الفشتالي كانت مكانة ابن الخطيب لاتفارق ذهنه، فقال : «إنّ الفشتالي نفتخر به على ملوك الأرض، ونباري به لسان ابن الخطيب»⁽³¹⁾. وكان بعض أشياخ حمدون يطريه يعده من نظراء ابن الخطيب في أمداحه السلطانية⁽³²⁾.

(31) النفح : 59/6.

(32) سلوة الأنفاس، للكتاني (ط. حجرية، فاس) : 5/3.

أحمد الولالي

تنوع في الانتاج واتباع في المنهج

ذ. بوعصاف عبد العزيز

المدرسة العليا للأساتذة — الرباط

يهيمن في هذا المقال حياة الرجل الدراسية ونشاطه الفكري، وهذا جانب من موضوع كنا نهدف منه تقديم مواصفات لمثقف مغربي في القرن الرابع عشر الميلادي سعيا في معرفة الواقع التاريخي للثقافة المغربية في الماضي. إن الجانب الفكري والعلمي وكذا الاجتماعي أي وظائف العلماء في المجتمع، كل ذلك غير معروف بما فيه الكفاية، وربما وجد من الباحثين الأجانب من اهتم بدراسة الناحية الاجتماعية عند العلماء دون الجانب العلمي.

ففي تناولنا لواقع العلماء في الماضي نكون أمام خلفيات متعددة⁽¹⁾، منها ماهو فكري ورمزي واجتماعي وخلقوي ومجالي، وقد يسهم هذا العرض في ابرازها. إن القاء نظرة عن حياة أحمد الولالي وانتاجه تمككنا من إدراك أن «عالم العلماء» لم يتغير، فالمتون القديمة لازالت محفوظة مثبتة، وما العلم الا معرفة ما في هذه المتون، لكنها تظهر كذلك أن العلماء كانوا متفاعلين مع قضايا مجتمعاتهم وأن دورهم لم ينحصر في حراسة الشرع والحفاظ على التقليد، وإنما كانت لهم وظائف اجتماعية ومواقف تجاه قضايا عصرهم وشكلوا عنصر الآمال والنظر الى المستقبل.

هذه ملاحظات ربما كان فيها نوع من التعميم وشيء من المجازفة، لكنها تبقى فرضيات منطقية إذا نحن طمحنا استقبالا الى النظرة التركيبية لاستجلاء المميزات

(1) راجع مقال أحمد التوفيق : أبو الحسن علي بن سليمان البوجمعي الدميتي ورسائله الا آفاق الاسلام. في النهضة والتراكم ص : 270. درا توبقال.

العامة للحياة الفكرية في الماضي المغربي، ولعل دراسة حياة أحمد الولاى هي جزء من هذا الكل الذي نسعى إليه.

لأنعرف في أية سنة ولد أبو العباس أحمد الولاى، فالمصادر⁽²⁾ التي ترجمت له تذكر فقط سنة وفاته التي كانت عام 1128 هـ / 1717 م. وحسب عدد من المؤشرات المستخرجة من انتاجه يظهر أنه رأى النور في أواسط القرن الحادي عشر الهجري. كانت هذه الولادة في قرية تَطْنَيْسَلت بأعالي ملوية من الأطلس المتوسط، في بيئة تعتبر فيها اللغة العربية غير مفهومة الا من القلة القليلة من المتعلمين.

ظهرت نجابته منذ أن التحق بمسجد قريته لحفظ القرآن وجملة من المتون المشهورة، فهو يورد في كتابه «مباحث الأنوار» ما يفيد أنه ختم هذه المتون على أبيه وأنه هو الذي دعا له بالعلم الظاهر⁽³⁾ عرف أبوه محمد بن يعقوب بصلاحه وبحظه من التحصيل في العلوم الدينية والشرعية واللغوية، فهو ليس من عوام برابرة ملوية ؛ كما أن الله كفاه هم الرزق مما جعله يستغني عن عدد من أبنائه في أمور الدنيا ويصرفهم الى طلب العلم⁽⁴⁾.

لم يتحول أحمد الولاى في أثناء كثيرة من المغرب لطلب العلم، كما كان شأن الكثير من علماء المغرب في ذلك العصر، بل نجده منذ بداية التلقي يدخل المركز الذي التقى فيه رجال علم من الشمال بآخرين من الجنوب. كان هذا المركز هو الزاوية الدلائية إبان أوج نشاطها واشعاعها الفكري، ومن الصدفة أيضا أن هذا المركز لم يغير شيئا من الاطار الطبيعي والبشري الذي نشأ فيه أحمد الولاى، بل شكل من بعض الجوانب امتدادا لأسرته الصغيرة، ذلك أن روابط روحية كانت تجمع بين الأسرة الولاية والدلائية لكن يذكر أن بداية دراسته بهذه الزاوية كانت

(2) أثبتنا هذه المصادر في رسالة جامعية عندما قمنا بدراسة وتحقيق مخطوط «مباحث الأنوار...» لأحمد الولاى. رسالة جامعية لم تنشر ص : 5. كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط.

(3) مباحث الأنوار... ص : 11.

(4) المصدر نفسه ص : 172.

(5) راجع تحفة أهل الصديقية 55. الدور الضاوية ورقة 35 / ط.

على يد الشيخ الحسن اليوسي⁽⁶⁾ وأن ظروف إقامته كانت ميسورة وأنه تمكن من ربط علاقات بكثير من أشياخه في العلم ورفاقه في الطلب، ويظهر أن إقامته بالزاوية دامت ما يناهز خمسة عشرة سنة وهي مدة مكنته من توسيع مداركه وآفاقه المختلفة.

أخذ أحمد الولالي جملة من العلوم التي جعلته يحتل المكانة العلمية التي عرف بها عن عدد من الأساتذة الذين كانوا يدرسون بالزاوية الولائية فهو يذكر الحسن ابن مسعود اليوسي، ومحمد بن أبي بكر الدلائي والشرفي بن أبي بكر الدلائي وأحمد بن محمد بن أبي بكر الدلائي. عن هؤلاء وغيرهم من علماء الزاوية حصل على بضاعته المتنوعة، فدرس الفقه والأصول والبيان والمنطق والتوقيت وعلم الاسطرلاب والعروض والحساب وكل ما كان يتعاطي من علوم في الاسلام. هكذا تخرج الولالي في مركز عرف بأصالته وألمعية أساتذته، وفي هذا المركز أيضا كانت فرصة اتصاله الروحي.

لم يكن علم الباطن شيئا غريبا بالنسبة إليه، فتعرفه إلى أحوال العباد والزهاد كان باكراً، فهو الذي نشأ في أحضان أسرة عرفت بصلاحها وسلوكها طريق القوم، لهذا لا نكون متسرعين ان قلنا بأن الرجل كان له استعداد لتقبل الانخراط في عالم الحقيقة بعد أن نهل من عالم الشريعة، فعن الشيخ محمد بن عبد الله السوسي⁽⁷⁾ تلقى التربية الروحية، وأخذ الورد والتزم بطريقه، وهو يذكر أن شيخه هذا قطبا من أقطاب الزمن أدركته العناية الربانية وأحاط بالعلوم الظاهرية والباطنية. لكننا لا نعرف المكانة الصوفية أو الروحية التي غدت لأحمد الولالي في سلم التصوف، شكل الذين ترجموا له حلوه بالعلم الظاهر، الا القليل⁽⁸⁾ الذي ذكر أنه أدرك في آخر عمره ما يذكره الأولياء، معنى هذا أنه لم يكن له ظهور بما ظهر به العلماء، وتلك هي حالة كثير من العلماء الذين جمعوا بين العلم

(6) مباحث الأنوار ص : 17.

(7) خصص الولالي قسما مهما من كتابه «مباحث الأنوار..» لترجمة شخصية محمد بن عبد الله اليوسي، وتعتبر مصدراً لكل من ترجم له.

انظر مباحث الأنوار.. ص : صفوة : 125. نشر 2 : 176 التقاط الدرر 174.

(8) القادري، الاكليل والتاج، 43.

والتصوف. فهو العالم الأكثر تدبيرا ومراعاة للسنة، لعل لهذين الجانبين أثر في عمله وانتاجه.

اقتربت نهاية مرحلة الطلب والتكوين عند الولاى بحلول مأساة الزاوية الدلائية، كان ذلك في حدود 1668 م. وتكاد معلوماتنا تنعدم عن الرحلة الفاصلة ما بين هذا التاريخ وانتقاله الى مكناس لتقلد منصب الأستاذية في دولة المولى اسماعيل، تشير النصوص فقط الى تنقلاته بين مسقط رأسه ومدينة فاس. تردد في هذه المدينة على عدد من شيوخ العلم والصلاح كعبد القادر الفاسي وأحمد اليميني وأحمد معن وغيرهم من العلماء الكبار في هذا الوسط الحضري المتميز، ولا شك أن مخالطته لهؤلاء قد أكسبته الشهرة الكافية التي أهله للدخول في التاريخ الفكري للبلاد والانخراط في الجهاز التعليمي للدولة الناشئة.

دخل أحمد الولاى المدينة التي كانت تتجهز لتلعب الدور المنوط بها كعاصمة للحكم الجديد، وفي هذه المدينة أظهر مواهبه وتفوقه فكانت له تلك الحضوة عند السلطان مولاي اسماعيل والاحترام والتقدير عند تلامذته. لا تسعفنا المصادر في تحديد السنة التي دخل فيها الولاى مدينة مكناس، وكل ما نعرف أن قضية الثقافة في هذه المدة طرحت في الاطار العام للدولة الصاعدة، فالدولة سعت لاقامة جهاز تعليمي مرتبط بها، لهذا العرض اختارت علماءها وأوكلت لهم مهمة التدريس بمدينة مكناس، ولاشك أن الولاى استفاد من هذه النظرية والتوجه الجديد للحكم فارتبط به. ويهمن أن نتساءل عن المساهمة الفكرية لهذه الشخصية، فهل يعتبر الولاى اضافة كمية هيئة العلماء بالبلاد أم كانت له مساهمة متميزة في التدريس والتصنيف ؟

تذكر المصادر⁽⁹⁾ المواد التي اشتغل الولاى بتدريسها وهي مواد متنوعة كعلم الكلام والمنطق والأصول والبديع والبيان وقواعد التصوف، وربما مواد أخرى لم نقف على ذكر لها، وهذا يشهد على تعدد مشارب ثقافته وبنى بمدى انعكاس التكوين الذي تلقاه بالزاوية الدلائية عليه، فنفاخته متنوعة تهيأت له سبل جمعها على يد علماء كبار بالزاوية الدلائية وصقلها بمخالطة علماء فاس وتنميتها بالتدريس

(9) انظر هذه المصادر في الدراسة المخصصة للتحقيق مخطوط مباحث الأنوار.. ص : 20 — 21.

والتأليف. لم ينحصر تميزه عند تعدد المواد التي درسها، وإنما كان له تفوق على أقرانه في طريقة تبليغها، فهو لم يدخل جديداً على الطرق المعهودة في عصره والمقتصرة على توضيح ماقرره الأقدمون، ولكنه امتاز بتنوع الحجة والبرهان والإكثار من الشواهد قصد تقريب المعارف الى الأذهان⁽¹⁰⁾.

هكذا دفعت الشهرة بالولالي الى الخطوة عند السلطان والى البروز الاجتماعي، وقد زاد من توسيع ذلك عدد تلامذته ومؤلفاته، وإذا كانت المصادر تجعلنا نقف عند القلة القليلة من هؤلاء التلامذة فإننا لانظن أننا سنقدم لائحة مستقصية بأسماء كل مصنفاته.

مؤلفاته :

1 شرح الجوهر المكنون في صدق الثلاثة فنون. (علم البيان) هو شرح لنظم الأخدري المعروف بالسلم، ألفه عام 1108 هـ توجد منه نسخة خطية بالخزانة الحسنية تحت رقم 2174.

2 مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح موضوعه علم البيان وهو شرح لتلخيص المفتاح للقزويني يوجد منه الجزء الأول فقط بالخزانة الحسنية تحت رقم 3650 لازال مخطوطا.

3 أشرف المقاصد في شرح المقاصد موضوعه علم الكلام، طبع الجزء الأول منه على الحجر بمصر وتوجد منه نسخة خطية بالخزانة الحسنية تحت رقم 2594 وهو شرح المقاصد الصائبين في أصول الدين للتفتزاني.

4 نزهة الأنظار في روضة الأزهار في التوقيت وهو شرح لروضة الأزهار للجادري خ الحسنية رقم 6006.

5 نصيحة الصفا في قواعد الخلفاء في السياسة ألف عام 1106 هـ توجد منه نسخة خطية بالخزانة الحسنية رقم 3914 وأخرى بالخزانة العامة ك 383.

(10) راجع : الولالي، منحة الجبار، آخر المخطوط. ومقدمة شرح الجوهر المكنون. خ س 2174.

(11) Berque (J.) : Al Youssi : Problème de la culture marocaine au 17^{ème} siècle. Paris 1958.

- (6) شرح التلخيص
الف منه 1108 هـ في البلاغة وهو شرح لكتاب الخطيب القزويني
الخزانة الحسنية رقم 759.
- (7) شرح مختصر سعد الدين على التلخيص
في البلاغة الخزانة الحسنية رقم 2401.
- (8) شرح خطبة سعد الدين على التلخيص
شرح مستقل لخطبة سعد الدين التي أتت في أول كتاب تلخيص المفتاح.
الخزانة الحسنية رقم 6210.
- (9) شرح لامية الأفعال لابن مالك
في التعريف ذكره له صاحب كتاب مؤرخو الشرفاء وصاحب النقاط
الدرر ولم نقف عليه.
- (10) شرح مختصر السنوسي في المنطق — السلم —
توجد نسخة منه في الخزانة الحمزاوية تحت رقم 254 ضمن مجموع.
- (11) حاشية على شرح المحلى على جمع الجوامع في الأصول ذكره صاحب
مؤرخو الشرفاء.
- (12) شرح رسالة الجرجاني
في البلاغة ذكر صاحب مؤرخو الشرفاء.
- (13) شرح الجمل للخوانجيري
في اللغة : مؤرخو الشرفاء.
- (14) شرح لاميته في المنطق
توجد نسخة منه بالزاوية الحمزاوية.
- (15) مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخيار
ألف 1109 في المتأقب الخزانة العامة ك 2305 ق 342 الخزانة الحسنية
5617.
- (16) قصيدة في التوحيد
ذكرها صاحب الإكليل والتاج ص : 27.

- كتب الولالي في أصناف متنوعة من المعرفة، فمن مضامين هذه التأليف يتجلى أن واضعها لغوي وبياني ومتكلم ومنطقي ومؤقت وسياسي ومتصوف. ومن بين هذه المعارف جميعها كانت اللغة والمنطق في مركز اهتماماته.
- بقيت أغلب أعماله محفوظة وأمكن الوقوف عليها، إلا أنها لازالت مخطوطة ولم تحظ لحد الآن باهتمام الباحثين.
- ما تميزت به كتبه وشروحه هو وحدة الموضوع، فكل كتاب يختص بموضوع دون سواه.
- يعد أغلب هذه التأليف شروحاً لكتب ومختصرات مألوفة ومشهورة في عصره، وغالبها كتب تعليمية تناولها غيره بالشرح. فهو لم يخرج عن التقليد الذي كان في عصره، فالشرح هو الشكل الذي استقر في ذلك العصر.
- لا نعرف بالضبط متى بدأ الولالي في التصنيف، فأغلب أعماله خالية من الإشارة الى تاريخ ومكان التأليف.
- كان يختار لتأليفه عناوين مسجوعة وأحياناً يحافظ على عناوينها الأصلية ويشترك تلك الأسماء من معان لها علاقة بالطبيعة أو ذات نفحات روحانية صوفية.
- كان من بين مؤلفاته ماكانت له ميزة خاصة، تلك هي حالة كتاب : مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخيار، وكتيب : نصيحة الصفا في قواعد الخلفاء خصص الأول للحديث عن مناقب الرجال، وهو بذلك يقدم مادة تاريخية غزيرة ومتنوعة وهي مادة ذات خصوصيات، فالتاريخ كتب على شكل سير وكرامات، فالمادة التاريخية غير مباشرة، فهو خطاب مميز دخلت في انتاجه عناصر ثقافية متنوعة، وهذا مايجعل الكتاب محط عناية وإقبال متغير، يتجه إليه المهتم بسير رجال الصلاح وكذا الباحثين في فروع العلوم الانسانية. وما يهمنا أن القيمة التاريخية لهذا الكتاب كبيرة. أما الكتاب الثاني فهو من العناصر الدالة على أن الكاتب لم تكن تشغله القضايا الروحية والعلمية الضيقة والمغلقة، بل له انفتاح وانخراط في مشاكل عصره، فرسالة العالم لاتنحصر في علاقة الخلق بالخالق وانما تتعداها الى ماهو مجتمعي. فالكتاب عبارة عن نصيحة موجهة الى السلطان مولاي اسماعيل، تناول فيها قواعد الحكم في الاسلام، ويمكن القول أن مضامين هذه النصيحة لم

تبلغ قوة وشمولية مضامين رسالة أستاذه الحسن اليوسي الى نفس السلطان، ومع ذلك فإننا نرى من خلالها كيف كان عالم ارتبط بالدولة الناشئة يرى الحكم المقبول شرعاً.

خلاصة :

— أمكن تحديد ملامح من الواقع الفكري والثقافي، وهو ينبىء عن حركية في ثقافتنا ورجالها. نرصدها على مستوى المراكز الثقافية كما هي قائمة على مستويات أخرى. إن اضمحلال مركز وأقول مدرسة ما، لا يحكم بموت الثقافة، وإنما ينتقل نشاطها الى مدن ومراكز أخرى. كما أن كبار رجال العلم ليسوا دائماً من الوسط الحضري ومن العائلات المعروفة بالعلم، فطلب العلم والظهور به لا يتعلق ببيئة اجتماعية معينة، وأن مقولة العلم يخرج من نفس البيوت هي استثناء وليس قاعدة، وفي هذا تمكن الحركية الجغرافية والاجتماعية لثقافتنا.

— إن تشتت الوضع السياسي قد لا يؤثر دائماً في الواقع الثقافي، كما أن استقراره يؤدي الى مركزية الفكر الغربي.

— أشار الباحث جاك بيرك في دراسته القيمة عن اليوسي بأنه هو الأستاذ الذي لاتلامذة له. الا أن وقوفنا عند أحد هؤلاء التلامذة يؤكد أن اليوسي انفرد فعلاً بجزأته واتساع آفاقه المعرفية، لكنه يوضح من جانب آخر أن له تلامذة ساروا على نهجه وتأثروا به في سلوكهم الفكري ومواقفهم، فأحمد الولايلي تأثر باستناده الحسن بن مسعود اليوسي كما عكس القسّمات الواضحة لمدرسة الدلاء.

نظرة في كتاب رائق التحلية في فائق التورية

(نظم ابن خاتمة)

محمد بن عبد العزيز الدباغ

محافظ خزانة القرويين

في العدد 294 من مجلة دعوة الحق (نونبر دجنبر 1992) نشرت بحثا حول كتاب رائق التحلية في فائق التورية، الذي هو عبارة عن مختارات من شعر أبي جعفر أحمد بن علي بن محمد بن خاتمة الأنصاري صاحب كتاب مزية المرية، وجمع تلميذه الوزير الاديب أبي جعفر أحمد بن زرقاله.

ومن المعلوم أن التورية التي هي عبارة عن استعمال لفظ له مدلولان : قريب وبعيد، فيتوهم السامع منه المعنى القريب مع أن المراد منه عند الاستعمال المعنى البعيد، كانت في القرن الثامن الهجري فنا بديعا يتبارى في استخدامه الشعراء والكتاب، ويتداولونه بينهم ويحرصون على الابداع فيه، وعلى التلوين الصوتي في مبانیه، وعلى التعمق في اختيار معانيه.

وكان الباعث لي في كتابة هذا البحث عشوري في خزانة القرويين على نسختين من هذا الكتاب الأولى مسجلة في السجل الرسمي ضمن مجموع يحمل رقم 1369 مكتوبة بخط مغربي واضح، الا أنها لم يذكر فيها اسم جامعها، ولم يسجل عليها تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. والثانية وجدت بها بخروم الخزانة مبتورة من أولها، ومكتوبة بخط مغربي أيضا وهي مثل الأولى فاقدة لاسم الناسخ ولتاريخ النسخ.

ووجدتني بعد عشوري على النسختين حريصا على المقابلة بينهما وبين نفس الكتاب في طبعته التي حققها الدكتور محمد رضوان الداية، معتمدا فيها على نسختين اخريين الأولى منهما وهي السخة الام موجودة بمكتبة الاسكوريال مكتوبة في حياة المؤلف، والثانية موجودة بالخزانة العامة بالرباط.

ومن المعلوم أن تعدد النسخ يساعد على التأمل في المحتوى، ويعين على اختيار الصيغة القريبة الى الحقيقة ويرشد الى كثير من المعاني التي يتعذر الوصول اليها أحيانا اذا اقتصر المحقق على نسخة أو نسختين.

وقد كان اهتمامي فيما نشرت يتعلق بمحتوى الأشعار، وبما تضمنته من موضوعات قيمة ومن اشارات دقيقة، وحاولت أن أركز على ما يستفيدة القارئ من خطرات نقدية وتاريخية من خلال النصوص المكتوبة، وان اذكر جانبا من جوانب العلاقات الخاصة التي كانت تربط ابن خاتمة ببعض اصحابه من الأدباء والشعراء كلسان الدين ابن الخطيب، وأبي القاسم السبتي الشريف الغرناطي وأبي البركات ابن الحاج البلقيقي، وأبي عبد الله بن جزى، وأبي القاسم بن رضوان، وغيرهم ممن لا يستغني عن معرفة اخبارهم ولاطلاع على عيون آدابهم.

وأما المقابلة بين النص المطبوع وبين النسختين اللتين وجدتهما بخزانة القرويين، فقد ارجأت الحديث عنها الى هذا الملتقى العلمي ليستعين بها من يريد طبع هذا الكتاب مرة أخرى.

وقبل الشروع في ذلك ساقدم لمحة موجزة عن الدراسة التي سبق لي نشرها، فقد تحدثت فيها عن قيمة هذه المختارات في الميدان الأدبي، وإلى دور التورية في المحسنات البديعية، وإلى اهتمام أدباء القرن الثامن الهجري بها، وإلى ذكر وجوه استعمالها، واستدللت على ذلك ببعض الأمثلة من نفس الكتاب، فمن ذلك مثلا التورية بعناوين الكتب كقوله :

ومعطار الأنفاس ييسم دائما عن در ثغر زانه ترتيب
من لم يشاهد منه عقد جواهر لم يدر ما التنقيح والتهذيب

فالشاعر هنا يصف عشيقه ويذكر انه معطر الأنفاس، وان له ثغرا مزدانا باسنان بيضاء منسقة الترتيب كأنها الدر المنضد، الا أنه استعمل عنوان كتابين متداولين بين المثقفين هما : كتاب التنقيح للقرافي، وكتاب التهذيب للبراذعي.

ومن المعلوم أن هذين الكتابين كانا متداولين في عصره نظرا لما يشتملان عليه من الفقه على المذهب المالكي الذي كان سائدا في هذا العصر بالمغرب والأندلس. ومن ذلك التورية بذكر أعلام من الفقهاء والقراء كقوله :

من شافعي لي عند مالك مهجتي مالي سوى حبي وليس بنافع
فمن المحقق ان مذهب مالك لا تستقيم لديه حجة شافعي
ان ابن خاتمة هنا يصف عشيقه مالك مهجته بالدلال والهجران وعدم الركون
اليه، ويبحث عن شافع له يلين قلب هذا العشيق الذي لم تنفع فيه شفاعه الحب،
ولكنه يرى أن هذا التمني لن يتحقق لأن هذا الحبيب لا يقبل شفيعا كيفما كانت
حجته، ولا يستجيب لتضرع راغب مهما حصل، فهو مالك لمهجته ومن المحقق
أن مذهب مالك لا تستقيم لديه حجة شافعي.

ان المعنى واضح بين، ولكن الشاعر اراد أن يستعمل أسلوب التورية وذلك
باستخدام عناصر أصولية بنيت عليها بعض الأحكام عند مالك الشافعي رضي
الله عنهما، فلكل منهما منحي اجتاهدي تقرر القواعد على أساسه، وتتخذ الأحكام
وفق منهجه كالمصالح المرسله وعمل أهل المدينة، فقد اتضح حكمهما عند الامام
مالك ولم تتضح حجتهما عند الامام الشافعي.

ومن وجوه التورية ذكر بعض المصطلحات العلمية والأدبية كما هو الشأن
بالنسبة الى الأبيات التالية التي استخدم فيها ابن خاتمة كلمات لها ارتباط بعلوم
الحديث وعلم الفقه ففيها يقول :

الا ان حالي في هواك خفية ولكن لعيني بالصبابة تبريح
عجبت لدععي لايزال مرويا فيقبل في آثاره وهو مطروح
واعجب من ذا ان خدى شاهد يصدق في اقواله وهو مجروح

فهو قد استعمل لفظة مطروح ولفظة مجروح استعمالا يؤدي معنى واضحا
يتعلق بوصف هيامه، وتحديد أسباب تعلقه بمحبوبه، لكن اجتماعهما معاً دلّ على
أنه يريد التورية بهذين اللفظين، زيادة على ترشيح التورية الثانية بذكر الشاهد.
ويتعلق الأمر هنا بمقصدين :

المقصد الأول : يرتبط بعلماء الحديث، فهم يرون أن الشخص الذي لا يكون
ثقة في رواية الحديث تطرح روايته، ولا تقبل، ويدخلون ذلك في باب التجريح
والتعديل، ويربطون التجريح الذي يطرح معه الشخص بأمر عشرة : خمسة تتعلق
بالعدالة، وخمسة تتعلق بالضبط، فالتى ترتبط بالعدالة هي : الكذب والتهمة

والفسق والبدعة والجهالة، والتي تتعلق بالضبط هي : فحش الغلط والغفلة والوهم والمخالفة للثقات وسوء الحفظ.

فالمطروح اذن لا تقبل اخباره، ولا يقبل في آثاره، ولكن الذي يثير العجب عند الشاعر انه رغم كونه كان يريد اخفاء عشقه حتى لا يفتضح، فان بكاءه دل على حقيقة امره، ودمعه ابان عن خبايا جوارحه، وقد قبل الناس آثار هذا الدمع مع انه مطروح.

المقصد الثاني : يتعلق بمصطلحات الفقهاء في باب الشهادة والقضاء، ذلك أن الشاهد الذي يجرح لسبب من الأسباب المقبولة في التجريح لا تقبل شهادته، وهو واضح في التورية الثانية التي أبان الشاعر فيها بأن خده يشهد على عشقه، ولعل هذه الشهادة تظهر في شحوب لونه، واصفرار بشرته، وتأثير ذلك الحد بالدمع السائل عليه حتى اصبح مجروحاً. ولهذا فهو يرى أنه من أعجب العجب أن تقبل شهادة خده مع أنه مجروح.

والاستدلالات متعددة يمكن الاطلاع عليها في أصل الكتاب، كما يمكن الاطلاع على بعض تحليلاتها في البحث الذي نشرناه.

وأما الحديث عن الفروق الذي سنقدمه لكم في هذا الملتقى فسنركز القول فيه على ما ارتأينا ترجيحه من خلال نسختي القرويين. أما ما كان فيهما مصحفاً أو محرفاً وهو في النص المطبوع سليماً فإننا لن نتعرض له اكتفاء بالمجهود الذي بذله الدكتور الداية عند تحقيقه لهذا الكتاب.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الأستاذ المحقق وضع ارقاما تسلسلية لكل مقطوعة شعرية تتوفر على وجه من وجوه التورية، وسنستخدم تلك الأرقام فيما سنقدمه من ملاحظات إن شاء الله وتتلخص فيما يأتي :

أولاً : في المجموعة رقم 6 يقول ابن خاتمة :

تباين في القول قد مات لم يمّت وظاهر حالي في حياتي مُشكّك
بعيشك قل لي كيف اقتل مسلماً ويشرك غيري في الهوى ثم يترك

التورية هنا مرتبطة بمسلم ومشرك، فالمراد بالمسلم الموحد في حبه المخلص فيه، والمشرك الذي لا يستقر على حال، ولكن الاطلاق الجاري به العمل عند التقابل

بين المسلم والمشرک ينصرف الى المعنى الدينى المتعارف عليه، وطبيعة الاطلاق تقتضى استحياء الموحد وقبل المشرک، ولكن الواقع الذى يحياه يخالف ذلك. وفي البيت الأول صورة من التضاد كأنها ممنوعة عقلا يوصف الشاعر بأنه ميت وبأنه غير ميت، ولا يجد ضيراً في هذا التضارب لأن ظاهر حاله يشكك في حياته ووجوده، فهو لكثرة عشقه وهيامه وعدم اقبال الحبيب عليه كأنه فاقد للحياة.

وقد ورد هذا البيت أثناء الطبع مصحفاً حيث كتب على هذا الشكل :
تباين في القول قد مات لم يميت وظاهر حالي في حياتي مُشْكِلٌ
وهو لحن واضح اذ لا معنى للاشكال هنا زيادة على تغير حرف الروي بدون مبرر معنوي.

ثانياً : في المجموعة رقم 19 قال وانشدني أيضاً — ابقاه الله — مما طرز به بعض الملابس السلطانية :

أنا فوق عطف الملك أسعد ملبس فمن اكتساني فالسلامة قد كسى
حاكتني الايدي سماء زواهر ورياش أزهار وخلعة سندس
عزا لسلطان لعزة ملكه قد دانت الدنيا برغم المعطس
ماذا علي — ولابسي بدر الدجى ان لا أرى فوق الجواري الكنس
التورية هنا بالجواري الكنس التي هي النجوم، والمراد بها الفتيات المصونات المستترات. وقد ورد البيت الثاني في نسختي القرويين بتبديل كلمة رياش برياض وكل منهما مقبول وزنا ومعنى لأن الثياب فاخرة قد تكون موشاة ومزدانة بصور الورود والأزهار.

ثالثاً : في المجموعة 22 قال : وانشدني أيضاً — زاد الله من فضله — مما قال وقد نزل على عين «صنصر» مُنصَرَفَةٌ عن وادي آش، قافلاً من حضرة غرناطة :

ما رأى عين صنصر في صباه ذو اعتبار فصد عنه بعين
مال قلبي له وليس ببدع في الهوى ان يصاد قلب بعين

التورية هنا بكلمة عين في البيت الثاني لأنها عند ربطها بالقلب والهوى لا ينصرف معناها الا للعين الباصرة مع أن المراد بها عين صنصر، ذلك المكان الذي مال قلبه اليه فاعجب بجماله ونضارته، فهو يلفت الأنظار ويستميل القلوب ويتملكها ولا يراه شخص في صباه الا اصبح به مولعا.

كلمة صباه في البيت الأول عوضت في النسخة المطبوعة بكلمة صفاه ويظهر أن ذلك خطأ مطبعي، فإن قال قائل قد يكون المراد بقوله في صفاه : في صفائه فحذفت الهمزة تخفيفا لضرورة الشعر، فانا نقول ان هذا الاحتمال يقتضي أن يكون الضمير راجعا للعين الجارية لا للمنصرف، ولو كان مقصودا عنده لقال في صفاهها ولقال بعد ذلك فصد عنها ومال قلبي لها، وحيث انه لم يقل ذلك فإن المراد بعين صنصر الموضع الذي مال قلبه له بعد رؤيته والتعلي بحاسنه لا العين الجارية.

وابن خاتمة في هذين البيتين استخدم نوع آخر من أنواع البديع، انه الجناس التام فهو قد استعمل كلمة عين في البيت الأول بمعنى العين الباصرة، واستعملها في البيت الثاني بمعنى الموضع المذكور، وتكرار القافية عن قرب يعتبره الخليل بن أحمد عيبا من عيوب الشعر، سواء اتخذ المعنى أو اختلف، لكن الأخفش والجرمي ومن سار على منهجهما يعتبرون التكرار مع اختلاف المعنى ليس عيبا من العيوب، ولا يدخلونه في باب الإيطاء وعلى رأيهم سار ابن خاتمة في هذين البيتين.

رابعا : جاء في المجموعة 28 ما يأتي : وانشدني أيضا — وصل الله عزته — قال :

كتب الي الفقيه الأجل رئيس الكتاب صاحب القلم الاعلى بالديوان السلطاني بالمغرب أبو القاسم عبد الله بن رضوان وهو يومئذ بالمرية، يستدعي مني ديوان نظمي ووجه بها مع رجل ممن تقلد حفاظة الديوان الاشتغالي موريا بذلك :

ديوان نظمن مطلبني فاسمح به لأرى انتظام الحسن بالاحسان
ولقد علمت بأن قصدك حفظه فبعثت نحوك حافظ الديوان

فكتبت مجيبا له على البدية، ووجهت بها مع ديوان نظمي صحبة رسوله :

يا مهديا ريحانتين أنالتا بصري وسمعي بهجة ولساني
مستدعيا نظمي وما نظمي بما يُهدي ولو اني بديع زماني

ان كنت قد اهديتها روضا فلا عجب، جنان جاء من رضوان
قد ورد البيت الثاني من أبيات ابن خاتمة في المطبوعة محرفا، فقد جاء على
الشكل الآتي :

مستدعيا نظمي وما نظمي لِمَا يُؤدِّي ولو اني بديع زماني
وجاء في مخطوطة الخروم بالخزانة على شكل قد يكون مقبولا في المعنى وهو
قوله :

مستدعيا نظمي وما نظمي بِمَا يُؤدِّي (بفتح الدال) أي بالشيء
الذي يظهر أمام الملا.

وعلى كلا الوجهين الموجودين في نسختي القرويين تبقى المطبوعة على ما يبدو
محرفة والله أعلم.

خامسا : يقول في المجموعة 33 : وانشدني أيضا — زاده الله عزة ورفعة —

والثغ في الطاء هاج الهوى فَهُوَ حبيب ليس بالطائي
لا تعجبوا أن مال قلبي له فشأنه امالة الراي

لقد ورد البيت الأول في المطبوعة على الشكل الآتي :

والثغ في الطاء هاج الهوى فَهَآ حبيب ليس بالطائي
بفتح الهاء وابدال الواو الفا.

والبيتان يدخلان في باب التورية من وجوه أولها : الربط بين حبيب الطائي
ابي تمام وبين حبيب غير الطائي، أي الذي لا يقدر على اخراج الطاء من مخرجها
الطبيعي، وثانها الاشتراك اللفظي في كلمة الطائي مع اختلاف المنسوب اليه فهو
بالنسبة لابي تمام قبيلة طي وبالنسبة لحبيبة تلك اللتغة في الطاء وثالثها امالة الراي
فإن وجودها بين سياق المخارج يقتضي ربطها بالأصوات مع ان المراد وصف
حبيبه بجاذبية يقدر بها على امالة من رآه.

سادسا : في المجموعة 35 يقول : انشدني أيضا — اصعده الله الى مراقي
الابرار — :

تعلقته في ملعب الخيل ترمي به عن شهاب للقلوب مصيب

تسريل أثواب البسالة داعيا «نزال» وما قرن له بهجيب
فمالي لا أبغي الحماسة مؤثرا لأشعارها، وهي اختيار حبيب

إننا نلاحظ من هذه المجموعة وما قبلها ما كان لأي تمام من الشهرة بالأندلس،
فهم يعجبون به ويستحضرون شعره ونقده، ويستظهرون حماسته، فالتورية هنا
بين حماسة حبيبه، وبين حماسة أبي تمام وإنما تعرضت لهذه المجموعة لأظهر خللا
وقع عند الطبع في البيت الثاني حيث جاء في المطبوعة على الشكل الآتي :

تسريل أثواب البسالة داعيا «نزال» وما قرن له بهجيب

عوض بِمُحِبِّب وليس هناك أي معنى لما هو مطبوع فليتأمل في ذلك.

سابعا : يقول في المجموعة 37 : وانشدني أيضا — قضى الله له بالحسنى
وزيادة — :

ما طيبة الدنيا سوى طيبة تنقدح السراء عنها انقداح
كأئما صَارِبَهَا إذ شدا يجيل للأنس عليها قداح
قد حازم من قلبي اعشاره قَمْرًا مُعَلَّى صوته حين باح

موضوع هذه الأبيات وصف دقيق لمعنى يحسن الضرب بآلته الموسيقية، ويملك
قلب سامعه اذا ما شدا ويسكر بصوته اذا غنى، ويضفي على المجلس سرورا ومتعة،
الا أن صورة البيت الثاني على الوضع الذي هو موجود به في المطبوعة وهو الذي
ذكرناه سابقا لا يؤدي المعنى على حقيقته اذ الظاهر أن به تحريفا وأن الصواب
هو ما يوجد بمخطوطتي القرويين حيث كتب هناك على الشكل الآتي :

كأئما صَارِبَهَا إذ شدا يجيل للأنس عليها قداح

وعليه قد تكون كلمة طيبة تدل على آلة موسيقية يعزف عليها، ينبغي لمن له
اهتمام بالألفاظ الأنطلسية أن يحقق هذا الاحتمال، فرما كان احتمالا سليما.

ثامنا : يقول في المجموعة 46 : وانشدني أيضا باتم الله نعمه عليه — من
أخرى :

وسائله ما بال طرفك شاخصا فقلت لشخص طرفه الدهر — ناعس
اذا ما رنا فالظبي غير ان كانس ومهما انثنى فالغصن حيران ناكس

عجبت لالحاظ له مع صعفها يقام لحفظ الثغر منهن حارس
ان اطلاق الثغر هنا ينصرف الى الحدود التي يجب حمايتها من الاعداء، ويرشح
ذلك وجود كلمة حارس بازائها، لكن المعنى المراد هو حماية ثغر حبيبته التي
لاتسمح بالقبلة ولا تمنحها لمن يشاء ذلك، فكأنها هنا على خلاف ما روي عن
ولادة التي كتبت على منطقتها :

أمكن عاشقي من لثم خدي وأعطي قبلي من يشتهيها
وإنما تعرضنا لهذه المجموعة من أجل كون البيت الثاني ورد محرفا في المطبوعة،
فقد جاء فيه : ومما انتنى عوض ومهما انتنى وهو تحريف واضح.

والترابط بين الثغر المحروس من الأعداء وبين ثغر الحبيب يتناوله الشعراء كثيرا
في أشعارهم، ومن أجمل ما ورد في ذلك قول أبي تمام في بائته الشهيرة التي قالها
في مدح المعتصم بمناسبة انتصاره على الروم في موقعة عمورية فقد قال فيها :
عداك حرُّ الثغور المستضامة عن برد الثغور وعن سلسلِها الحَصْبِ
تاسعا : من نفس القصيدة السابقة اختار في المجموعة 48 البيتين التاليين وهما
قول ابن خاتمة :

له جيش نصر قد نضا السعد دونه صوارم روع لا تقيها الفوارس
إذا ما قوافي الخيل فيه تداركت فأبشر بنصر بحره متكاس
ان التورية في هذين البيتين من أجمل ما يقتبس من علم القوافي، ذلك أنه اعتبر
جيش الملك الممدوح جيشا قويا تتلاحم خيوله ويؤدي إلى النصر المحقق، الا أنه
استعمل من علم القوافي مصطلحين لهما ارتباط بضروب القافية وهما : المتدارك
والتكاس، فالضرب المتدارك ما ختم بوتد مجموع والضرب المتكاس ما ختم
بفاصلة كبرى. ولقد كان في اختياره لهذين النوعين من القافية دقيق الاختيار بعيد
الدلالة لأن الخيول المتداركة تذهل العدو وتخيفه والنصر المتكاس ينتشر في جميع
الأرجاء ويدخل الرعب على الأعداء ولا يقف عند حدود زمانه أو مكانه.

وسبب ادماج هذه المجموعة في بحثنا هذا يرجع لأمرين :
الأمر الأول هو وجود خطأ مطبعي في كلمة تقيها حيث كتبت تقيها.

والأمر الثاني وهو المهم هو أن كلمة الفوارس في نسختي القرويين قد عوضت بكلمة القوانس ولعلها اقرب الى ما هو معروف لدى العرب، فهم اذا أرادوا أن يصفوا سيفا بالقوة فإنهم يقولون انه يقدر القوانس، فقد جاء في لسان العرب أن حسبلا بن سحيح الضبي قال :

وارهبت أولى القوم حتى تنهوا كما ذذت يوم الورد هيماء خوامسا
بمطررد لدن صحاح كعوبة وذي رونق غضب بقدر القوانسا

ومن المعلوم أن القوانس جمع قونس وهو أعلى بيضة الحديد التي توضع على الرأس حماية له أثناء المعركة.

عاشرا : قد اختار الجامع للمنتخبات مجموعتين من قصيدة ميمية جعل المجموعة الأولى تحت رقم 56 وهو قوله :

لاحت وقد ارخت فضول اللثام	ما أملح البدر خلال الغمام
ريحانة لين من عطفها	قد نؤوم ونهود قيام
بمقلة تفتن ظبي الفلا	ووجنة تفضع بدر التمام
ما رامت القضب بحاكينها	الا وللزهر عليها ابتسام
ولا ادعى الروض شذا عرفها	الا وللطير عليه خصام

وجعل المجموعة الثانية تحت رقم 57 وهي قوله :

يا من لصب خانة كتمه	وعزمه وطرفه والمنام
من ذات دل زانها خدها	ونهدا ورد فيها والقوام
قد حمت النوم بسامي الطلا	فالقلب نهب بين (سام وحام)

وبين المجموعتين توجد مجموعة أخرى في النسختين الموجودتين بخزانة القرويين لا وجود لها في المطبوعة، وهي من نفس القصيدة يقول فيها :

افدي التي لولا ساقم سرى	في لحظها ما شف جسمي السقام
يجلو لعيني ألفا قدما	وددْتُ قَدِّي حين يلقاه لام
تهفو فأشدو طربا باسمها	على قضيب البان يشدو الحمام

وبهذه الأبيات التي تنفرد بها نسختا القرويين نهى مداخلتنا هاته متمنيين ان يتوالى البحث في هذه الخزانة للوصول الى كثير من الذخائر المتعلقة بالادب الاندلسي فانها تحتوي على عدد من الأوراق غير المرتبة ولا المحدود مضمونها منتظرة من رجال البحث والأدب من يتولى الكشف عن محتوياتها، ومن ينتشلها من التلاشي والضياغ، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كتاب ضرائر الشعر لابن عصفور الإشبيلي مصدراً لعيون مصنفات مشرقية

محمد المنتصر الريسوني

أستاذ متفرغ للبحث — تطوان

فرش الدراسة

لقد كانت الأندلس على صلة وثيقة بتراث المشرق العلمي والأدبي وهو أمر بديهي، جدّ بدهي، لكون الأندلس حينذاك، خاصة في عهد التكوين، كانت تهيأ لأن تصبح حاضرة من حواضر الثقافة العربية الإسلامية ذات الواجهة العلّية والقدر الرفيع الذي سيملاً السمع والبصر ويغمر البدو الحضّر مُحْتَرَقاً السهل والنجد زافاً ميلاد حضارة فريدة من نوعها مقومات وخصائص. فمن الحتمي، إذاً، أن تفرع الأندلس إلى المنهل الصافي الأصيل تتضلع منه شأن التلميذ إلى أن يشتد العود بجزيرة الماء فيه فتخضر أوراقه ثم يستوي على سوقه يعجب الزراع، لافتاً الأنظار، معلناً الشخصية المتميزة المعطاء، لذلك كان التراث المشرقي العلمي والأدبي محط تقدير الأندلسيين ومحل احتفائهم وموضع إكبارهم، وهو ما حمل الحكم المستنصر العالم (م عام 366 هـ = 976 م)، على منح أبي الفرج الأصبهاني (م عام 356 هـ = 967 م) ألف دينار من الذهب العين، كما ذهب الى ذلك المقرئ⁽¹⁾، وذلك لقاء إرساله له كتابه (الأغاني) قبل أن تحظى بقراءته ببغداد نفسها، وذلك ماضف الأندلسيين إلى أن يشخصوا من بلدهم — والشوق يحدو خطاهم — إلى المشرق ناشدين عنده المعارف على مختلف أنماطها، وكان ما كان منه استساخ الكتب والدواوين، وكان ما كان من الرواية عن الشيوخ، وكان

(1) النفح ج 1 ص 386.

ما كان من هذا وذاك ونتيجة ذلك الاتصال الجاد المثمر، الأمر الذي حفز المشاركة أنفسهم على شد الرحلة للأندلس بعد أن راحت الحركة العلمية والفكرية والأدبية تزدهر في هذا البلد وتمدّ أطلالها الفينانة مدّاً بعيد المدى انبعث من ثناياه الرّوح والريحان.

ولم تفت ظاهرة الرحلة الأندلسيّة إلى المشرق والرحلة المشرقيّة إلى الأندلس أبا العباس المقرّي⁽²⁾ دون أن يسجلها مقدماً جرداً لأسماء الراحلين من الأندلس إلى المشرق والوافدين من المشرق إلى الأندلس، فممن ذكرهم من الأندلسيين بقي بن مخلد (م عام 276 هـ = 889 م) إمام السنة في الأندلس وصاحب كتاب (المسند)، وصاحب المرويات عن كثير من شيوخ المشرق الأعلام، لما جعل تصانيفه قواعد للإسلام، وعد من المجتهدين يجري في مضمار البخاري ومسلم والنسائي كما قال الامام ابن حزم⁽³⁾ (م عام 456 هـ = 1063 م).

وممن ذكرهم من الأندلسيين أيضاً أبو الوليد الباجي (م عام 474 هـ = 1081 م) صاحب (المتقى) وغيره.

وممن ذكرهم من المشاركة أبو علي القالي (م عام 356 هـ = 966 م) صاحب (الامالي) و (النوادر) الذي كان له أثر واضح في الثقافة الأندلسية، إذ حمل معه هذا العالم علم المشرق وأدبه، وتولّى مع ذلك نشره وإذاعته بين الطلاب، ولم يكن يضمن علمهم بما لديه من علم غزير.

وممن ذكرهم كذلك من المشاركة أبو العلاء صاعد بن الحسين البغداديّ اللغويّ (م عام 417 هـ = 1026 م)⁽⁴⁾.

ولم يكن العالم الأندلسي يأخذ دون أن يعطي، بل إنه كان يسهم بعلمه ويتصدى لنشره حتى في الديار المشرقيّة، إذ ينبغ هناك غير واحد ييز من أهلها من ييز فيتصدر القافلة العلميّة ناشراً من معارفه طويلاً تعطّر مجالس العلم وأضواء تنور دروب الفكر، من هؤلاء أبو حيان محمد بن حيان النفزيّ الغرناطي

(2) انظر النفج ج 2 ص 5 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه ص 519.

(4) انظر رحلة المشاركة هذه في النفج ج 3 ص 5 وما بعدها.

(م عام 745 هـ = 1344 م) الذي انتهت إليه رئاسة التبريز في علم العربية واللغة والحديث، فأصبح لذلك شيخ النحاة بالديار المصرية وشيخ المحدثين بالمدرسة المنصورية وهو صاحب كتاب (البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم) وكتاب (التجريد لأحكام سيّويه) وسوى ذلك كثير⁽⁵⁾.

في هذا المناخ الخصب نمت الحضارة الأندلسية وترعرعت، وامتدت امتدادها الواسع إلى أن أخذت زمام القيادة وغدت حاضرة إسلامية ينشد وُدّها القاضي والداني من العالم الإسلامي، ومن العالم الأوروبي، لكونها أُمست منارة تشع على ما حولها ويمتد إشعاعها إلى كل بقاع الدنيا، لذلك لم يكن بدّاً أن تشرّب أعناق العلماء من المشرق إلى هذا البلد الإسلامي القدوة في ضروب المعارف والثقافات، وليس بدّاً أيضاً أن يصبح التراث الأندلسي العلمي والأدبي موضع الاجلال ومحلّ التجلّة لدى المشاركة، مما حدا بهم إلى التسابق إلى الاطلاع عليه والإلمام به والإفادة منه، واتخاذ سبب ذلك مصدراً يغرفون منه ما يثري مباحثهم.

لذا فإن المصادر المشرقية لم تخلّ من ذكر مصنفات أندلسية في شتى ضروب العلم تعتمد عليها مرجعاً من بينها (نهاية الأرب في فنون الأدب) للنويري (م عام 733 هـ = 1333 م) و(صبح الأعشى) للقلقشندي (م عام 821 هـ = 1418 م) و (المستطرف) للإبشيبي (م عام 852 هـ = 1448 م).

هذه المصادر المشرقية المشهورة أفادت من كتاب (العقد)⁽⁶⁾ لابن عبد ربه⁽⁷⁾ (م عام 328 هـ = 939 م)، فأثرت بذلك حقلها العلمي والأدبي على نحو ما أفاد أيضاً كتاب (معجم الهوامع) للسيوطي (م عام 911 هـ = 1505 م) من كتاب الملخص في ضبط قوانين العربية⁽⁸⁾ لابن أبي الربيع (م عام 688 هـ = 1289 م)، وعلى نحو ما أفادت منه مصادر مشرقية أخرى من التراث الأندلسي

(5) المصدر نفسه ج 2 ص 535 وما بعدها.

(6) ما روي عن صاحب بن عباد من أنه قال حين وقع (العقد) فريده «بضاعتنا ردت إلينا» لا يظعن قدر هذا الكتاب ومكانته في مجاله، وقد دلت الأيام على هذه الحقيقة الساطعة.

(7) انظر مقدمة العقد بقلم الأستاذ محمد سعيد العريان ص (ك).

(8) تحقيق ودراسة د. علي بن سلطان الحكمي ج 1 — ط 1 — 1405 هـ 1975 م.

المتعدد الوجوه ككتاب (ضرائر الشعر) الذي نحن بصدد دراسته مصدراً لمصنفات مشرقية.

ملأ الكلام، بعد هذا كله، أن الأندلس حين استوسق أمرها سياسياً وثقافياً واقتصادياً أصبحت تنافس المشرق لذلك كانت هناك منافسة بين الدولتين في المشرق والأندلس، وكذا المغرب، وكانت الوفود العلمية تترى ذاهبة آيةً بين حواضرها فما يلوح في أفق بغداد جديد حتى يشع خبره في أفق قرطبة، وما يلوح في أفق قرطبة جديد حتى يطير نبؤه إلى بغداد، وقد تجلّت مظاهر ذلك في الرحلة المتبادلة بين الأندلسيين والمشاركة، ثم في تلقف الجانبين لكل ما يظهر من جديد من الانتاج العلمي والأدبي في أسواقهما المعرفية.

وكل هذا أعطى الأندلس شخصيتها المنفردة في فروع المعرفة حتى في مجال الإبداع الشعري ممّا سهّب القول فيه في كتابي (الشعر النسوي في الأندلس) واضعاً أثناء ذلك الحق في نصابه داحضاً شطط بعض المزاعم التي ادّعت، فيما ادّعت، تبعية هذا الشعر للشعر المشرقي في كل شيء⁽⁹⁾، مع العلم أن أستاذية المشرق لا يمكن إنكارها، لأنه أم وإنكار جميل الأم عقوق، وأعظم به من عقوق، بيد أن الابن لا يبقى دوماً امتداداً للأُمومة في الشاذة والفاذة دون أن يستقل بذاته ويتميز بكيانه خاصة إذا كان ذا استعداد فطري لأن يكون على صورة متفردة بخصائصها من غير ما شروء على سمت المقومات التي انبثقت عنها هذه الخصائص.

الدراسة

ابن عصفور الإشبيلي

(597 - 669 هـ = 1200 - 1271 م)

السيرة :

هو أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي المعروف بابن عصفور كانت ولادته عام 597 هـ الموافق 1200 م تلقى تعليمه عن علماء وقته المرموقين أمثال الحسن الدبّاج وأبي علي الشلوّين (م عام 645 هـ = 1247 م)،

(9) البحث المدروس بعنوان : الأدب الأندلسي في ميزان الحقيقة ص 36 ومابعدها.

وعلى هذا الأخير ختم كتاب سيبويه (م عام 180 هـ = 796 م)، وكان شغوفاً بالقراءة، مولعاً بالمطالعة لدرجة أن القراءة والمطالعة أصبحتا عنده كالماء والهواء، فلم يكن بحال يستغني عنهما لحظة من الزمن، وكيف يستغني عنهما، وهل الإنسان يستغني عن شرب الماء واستنشاق الهواء؟

أقرأ ابن عصفور بإشبيلية ومالقة ومرسية وأقبل على حلقة الطلبة بشوق شديد، إذ وجدوا فيها بغيتهم خاصة في فن النحو الذي لم يكن يتقن غيره — كما قيل — حتى صار حامل لواء العربية في الأندلس في عصره، فنبه أمره وأصبح بذلك له اتصالات بأمرء وقته، ورجالات الدولة وعلية القوم في عصره.

وكان لابن عصفور طلاب كثيرون نذكر منهم أبا الفضل الصفار قاسم بن عي البطليوسي شارح كتاب سيبويه (م بعد عام 630 هـ = 1232 م)، وأبا عبد الله الشلّوبين الصغير محمد بن علي (م عام 660 هـ = 1261 م).

ولم يكن لابن عصفور ورع فقد كان يشارك في مجلس الشراب — غفر الله له — إلى أن وافته المنية عام 669 هـ موافق 1271 م بتونس.

الآثار :

لابن عصفور تراث علمي جله في علوم اللغة العربية، ومنه المطبوع ومنه ما لا يزال مخطوطاً.

أ — المطبوع :

- (1) الممتع في التصريف، تحقيق الدكتور فخر الدين قبارة — بغداد — 1970.
- (2) المقرب تحقيق الدكتور أحمد عبد الستار الجوارى وعبد الله الجبوري — بغداد 1971.
- (3) ضرائر الشعر، تحقيق الأستاذ السيد إبراهيم محمد ط 1 دار الأندلس — 1980.

(10) ترجم له المراكشي (ابن عبد الملك)، الذيل والتكملة ج 5 ص 413، وابن الزبير (أحمد) طه، الصلة ص 142 والكتبي (محمد بن شاكر)، فوات الوفيات ج 3 ص 109، 110 ت 365، والسيوطي (عبد الرحمن)، بغية الوعاة ج 2 ص 210 ت 1810.

ب - المخطوط

- (1) المقنع الموجود بخزانة القرويين.
 - (2) السلك والعنوان ومرام اللؤلؤ والعقيان، وهو رجز في النحو.
 - (3) شرح الأشعار الستة.
 - (4) شرح الحماسة.
 - (5) شرح المتنبي
- وهذه الشروح — كما قال الكتبي⁽¹¹⁾ — لم يكملها، وهو، في الحق مايقع لغير واحد من العلماء لظرف من الظروف غير المتوقعة.

المكانة العلمية :

يعد ابن عصفور حامل لواء علوم اللغة العربية في وقته بالأندلس كما تؤكد ذلك المصادر⁽¹²⁾، والمصادر حين تؤكد ذلك تبني رأيها على ما أنتجه ابن عصفور من أعمال علمية تحفل بمباحث نحوية ولغوية جيدة تتميز بمعالجة فريدة تدل على منطق نحوي ماهر تعلن إمامته في هذا الشأن : وهذا ما دعا القاضي ناصر الدين بن المنير.

أسند النحو إلينا الدؤلي عبد أمير المؤمنين البطل
بدأ النحو علي وكذا قل بحق ختم النحو علي

وقد أصبح عمله العلمي موضع الفخر والاعتزاز، فهذا ابن رشد (م عام 721 هـ = 1321 م) يقول حين يتحدث عما صنّفه أبو جعفر اللبّي (م عام 691 هـ = 1291 م) «وألّف أيضا كتابا في التصريف ضاهى به كتاب الأستاذ أبي الحسن ابن عصفور»⁽¹³⁾، وهذا الأشموني (م عام 900 هـ = 1435 م) في شرحه على الألفية يقول مستشهدا به «وأظن أن الحامل له على ذلك قولهم ذات

(11) فوات الوفيات ج 3 ص 110.

(12) انظر بعض المصادر المشار إليها سلفاً.

(13) ملء العيبة ج 2 ص 213، تحقيق الدكتور، محمد ابن الخوجة.

وذوات بمعنى التي واللائي فأضربت عنه لذلك، لكن نقل الهروي وابن السراج عن العرب ما نقله ابن عصفور⁽¹⁴⁾، وفي هذا وذاك من المصادر التي تتردد فيها اسم ابن عصفور متألقاً تألقاً لا يقل عن تألق أسماء كبار الأئمة.

التأليف في موضوع الضرائر الشعرية

إن موضوع الضرائر الشعرية من المباحث المهمة في اللغة والنحو، لذلك تصدّى لها بالبحث والدرس قديماً علماؤنا المتخصّصون، ومن أوائل من أدلى بدلوه في هذا المجال المبرد (م عام 286 هـ = 899 م)، فقد ألف كتاباً بعنوان (ضرورة الشعر)، ويُنسب لابن جني (م عام 392 هـ = 1001 م) كُتِبَ بعنوان (ضرورة الشاعر)، ولابن فارس اللغوي (م عام 395 هـ = 1004 م) (رحالة دعاها ذم الخطأ في الشعر)⁽¹⁶⁾.

وتوالت بعد ذلك التصنيفات في هذا المضمار، فصنّف القزاز (م عام 412 هـ = 1021 م) كتابه (ضرائر الشعر) أو كتاب (مايجوز للشاعر في الضرورة)، وصنّف سليم بن حسين (م عام 1238 هـ = 1822 م) كتابه (موارد البصائر لفرائد الضرائر)، وصنّف محمود شكري الآلوسي (م عام 1342 هـ = 1924 م) كتابه (الضرائر) أو (ما يسوغ للشاعر دون الناشر).

وقمين بنا أن نشير إلى أن المصادر النحوية واللغوية والنقدية لم تخلُ من مبحث الضرورة الشعرية في مقدمتها كتاب سيبويه وشرح⁽¹⁷⁾ الرمازي عليه (م عام 384 هـ = 994 م)، وذلك عند حديثه عن ضرورات الشعر في باب (الترخيم في ضرورة الشعر)، وشرح السيرافي (م عام 386 هـ = 996 م) وذلك عند استقصائه فيه الضرورات الشعرية.

وخصص لذلك ابن جني السالف الذكر كتابه الفريد (الخصائص) باباً سَمَّاهُ

(14) ص 197.

(15) انظر ابن النديم (محمد) الفهرست ج 1 ص 59.

(16) حققه د. رمضان عبد التواب الناشر مكتبة الخانجي مصر 1410 — 1980.

(17) توجد نسخة منه بمكتبة مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة مجاز للعرب أولاً)⁽¹⁸⁾، وقد أجاد على عادته في هذا الميدان أيّ إجابة.

وأفرد ابن رشيق (م عام 456 هـ = 1063 م) مبحثاً مهماً تحت عنوان (باب الرخص في الشعر)⁽¹⁹⁾ وأشار إلى ذلك القرطاجني (م عام 684 هـ = 1285 م) في كتابه (منهاج البلغاء)⁽²⁰⁾.

ولم تخلُ كتب النحو التي ظهرت فيما بعد من الاشارات إلى هذا الموضوع وإن لم تخصص له باباً بعينه وهي لا تحصى عدداً، أذكر منها (شرح التسهيل)⁽²¹⁾ لآمام نخاعة عصره ابن مالك (م عام 672 هـ = 1273 م) وقد صرح فيه بموقفه من الضرورة مما رفع أبا حيان (م عام 745 هـ = 1344 م) في شرحه (التسهيل)⁽²²⁾ الى أن يتصدى له بالرد، مع أن موقفه في هذا موقف ذو وجهة أي وجهة مما لسنا الآن بصدد بسطه، وله سوى هذا المكان.

وأذكر منها شرح الأشمولي⁽²³⁾ السابق الذكر المسمى (منهج السالك إلى ألفية ابن مالك) وهامشية الصاوي عليه (م عام 1206 هـ = 1792 م) وذلك في باب (الموصول) وغير هذا كثير.

ومن الملحوظ أن كتب النحو الحديثة في جلّها لم تعالج هذا الموضوع بالحجم الذي عالجته الكتب القديمة، إذ تقرأ الكتاب الحديث في النحو فلا تكاد تضفر بشيء عن هذا الموضوع إلا ما كان من إشارات عابرات يقتضيها المقام، ولسنا الآن بسبيل سوق الأمثلة، فالكتب في هذا المضمار كثيرة جداً وهي نوعان :

(18) ج 1 ص 323 ومابعدا.

(19) ج 2 ص 269 ومابعدا.

(20) ص 180، 181.

(21) انظر الآلوسي (محمود) مقدمة كتاب الضرائر ص 6 وانظر مقدمة محمد كامل بركات للتسهيل ص 48.

(22) انظر المقدمة السابقة لبركات ص 48 ومابعدا.

(23) ج 1 ص 172، 173 ومعه الصاوي وعند قول ابن مالك :
وصفة صريحة صلّة أل وكونها لمُعَرَّبِ الأفعال قل

نوع مدرسيّ، ونوع غير مدرسيّ⁽²⁴⁾، ومن هذه الكتب صنف جيّد، ومنها ما لا يستحق الذكر.

كتاب ضرائر الشعر

إن كتاب (ضرائر الشعر) يعد من أنفس ما ألف في هذا الباب، وذلك لما تيسر فيه للمؤلف من تحرّ المباحث الضرورة في كل مناحيها، وتبعه لينابيعها التي استقى منها المادة وتعزّيد ذلك كله بالشواهد النحويّة الكثيرة مع ما يرفده من منهجيّة في المعالجة، مما أضفى على الكتاب صفة الطرافة العلميّة وصبغة البحث الجاد، فجعله بسبب هذا أوفى مصدر في مضماره.

وقد وزع المؤلف مادة كتابه على أربعة مباحث : مبحث الزيادة ومبحث النقص ومبحث التأخير ومبحث البديل وهي أنواع الضرائر الشعرية نفسها.

(24) من الكتب المدرسيّة، كتاب (قواعد اللغة العربية للمدارس الثانوية تأليف العلامة حفني ناصف وآخرين، وهو من أقدم ما ألف في هذا المجال، إذ يرجع تاريخ تأليفه إلى عام 1309 هـ/1891 م، وقد احتوى معلومات في قواعد اللغة في صورة موجزة جيدة السبك، جميلة الصياغة، يبيّن أنه لا يخضع لأي طريقة تربوية، ويمكن عده دليلاً للطالب في هذه المرحلة من التعليم. ومنها أيضاً كتاب (النحو الواضح للمدارس الابتدائية والثانوية تأليف الشاعر الأديب علي الجارم بالاشتراك مع الأستاذ مصطفى أمين، وهو من الكتب القديمة في هذا المجال كذلك، إذ يرجع تاريخ تأليفه إلى خمسين سنة مضت وزيادة، وقد احتوى معارف نحويّة موثقة معروضة في أسلوب شائق، ترفده طرق تربوية تُعدّ في وقتها، وإلى سنوات قريبة رائدة عندنا، بل إن طريقته في تحليل الأمثلة لاتزال متبعة في الكتب المقررة عندنا وعند سوانا، ولجودة هذا الكتاب فقد طبع طبعات غير شرعية في المغرب وفي بعض البلاد العربية الأخرى !!

ومن الكتب غير المدرسيّة كتاب (جامع الدروس العربية) تأليف الشيخ مصطفى الغلاييني، وهو من أقدم ما ألف كذلك في هذا المجال لكون تاريخ تأليفه يرجع إلى عام 1330 هـ/1912 م، وقد أصدره مؤلفه بعد أن سبق له تأليف مجموعة مدرسية للمدارس الابتدائية والقانونية.

ضمّ هذا الكتاب من المعارف النحويّة الشيء الكثير مصحوباً بالشواهد القرآنية والشعرية، مع تناول يتميز بسهولة ويسر.

ومنها أيضاً حديثاً كتاب (النحو الوافي) للعلامة عباس حسن الذي ألفه عام 1380 هـ/1960 م، وهو كتاب، في الحق يشمل كل أبواب النحو العربي مع تحليلها تحليلاً يتميز بالفهم الجيد مع المحافظة على الأصالة في النقاش والجدال.

ومن خلال هذه المباحث انطلق المؤلف باحثاً دارساً كل مبحث على حدة مقدماً الشرح الوافي ومناقشاً مؤولاً تارة، ومخطئاً أخرى أو مصوباً أحياناً أو مُبدِئاً أحياناً أخرى حُكْم رأيه في اعتداد وثقة قائله مثلاً : «والصحيح عندي ماذهب إليه أهل البصرة»⁽²⁵⁾.

مكانة الكتاب بين نظرائه

سلف القول بأن موضوع الضرائر قد طرقه علماء قبل ابن عصفور، كما ألف فيه من جاء بعده، بيد أن كتاب ابن عصفور يبقى متميزاً عن نظرائه من كتب الضرائر برحابة المعارف النحوية وبسط وجهات نظر المدرستين المشهورتين في النحو العربي : مدرسة البصرة والكوفة، مع إيراد بغزارة الشواهد والإدلاء بالرأي والانفراد به أو الترجيح بين هذا أو ذاك من الآراء، الأمر الذي منح الكتاب سمات التمييز عن غيره قطعاً.

وإذا رحنا نعقد موازنة بين هذا الكتاب وبين كل نظير له لوجدنا كتاب ابن عصفور يَزَّ سواه من نظرائه في كثير من المناحي، فهذا كتاب القزاز (ضرائر الشعر) على مكانته فإنه ليس يرقى مستوى كتاب ابن عصفور وإن كان القزاز قد أكثر هو أيضاً من الشواهد وشرح ماهو بصدد شرحه من الضرائر، ذلك أن ابن عصفور توافر له ذلك كله وزاد عليه الإدلاء بالرأي وعرض النظريات النحوية ومناقشتها وعرض للقراءات القرآنية المتواتر منها والشاذة، وذلك حين يستدعي الدرس التصدي لمثل هذه الموضوعات.

وهذه المميزات لانكاد نظفر بها عند القزاز، وكذلك لانظفر بها عند سواه ممن جاء بعده وألعبنا إلى بعض منهم مثل الآلوسي وهم عالة عليه وإن حاولوا أن يأتوا بجديد⁽²⁶⁾.

لأجل هذا كله أصبح الكتاب محطّ عناية العلماء وموضع احتفائهم وهو ما حفز العلامة البغدادي إلى أن يتحمل مشاق نقل هذا الكتاب بخطه عن نسخة

(25) انظر الموضوع في ص 271 ومابعدها.

(26) انظر مقدمة الآلوسي المتضمنة مسائل عن الضرورة ص 6 — 55.

ردیئة محرفة، وصحح منها ما صحح وعلق عليها تعليقات، ولولا مكانته تلك ماكلّف البغدادي نفسه مشقة النقل والتصحيح واتخذة هو وغيره من العلماء مصدراً لكتابه كما سیأني قريباً بحول الله تعالى.

وأياً كانت الحال فالقيمة العلمیة للكتاب قيمة متميزة تعلن عن نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى تعريف ولجلو محاسنها، ففي محاسنها الصبّاح غناء أي غناء عن كل تعريف.

كتاب ضرائر الشعر مصدراً لغيره

سبق منا الحديث عن مكانة كتاب (ضرائر الشعر) لابن عصفور بين نظرائه مما ألفت في هذا المجال، وعن تفردّه بمميزات جعلته قبلة الأنظار من قبل العلماء الشيء الذي حفزهم إلى إكباره بالاحتفاء به كبير الاحتفاء، وذلك باعتداده مصدراً لمصنّفاتهم، ولقد شدّ انتباهي في هذا الأمر العلّمان العينيّ والبغداديّ، الأول في كتابه المسمّى (المقاصد النحویة في شرح شواهد الألفیة) والمقرووف بشرح الشواهد الكبرى والثاني في كتابیه : الأول : (خزّانة الأدب ولب لباب لسان العرب) والثاني (شرح شواهد الشافیه) بغض النظر عما يروج من آرائه — أي ابن عصفور — في المصادر النحویة وهي كثيرة مبثوثة بين ثناياها تغري همه الباحث بجمعها ودراستها، لأنها حرية بذلك فهل ينتبه الباحث المتخصص في هذا المجال إلى هذا ؟ نتمنى.

العينيّ ومصنّفه

هو محمود بن أحمد بن سوسي، بدر الدين العينيّ الحنفيّ، أصله من حلب ومولده في (عينتاب) عام 762 هـ موافق 1361 م وإليها ينتسب. يعدّ العينيّ أحد العلماء المرموقين في عصره، إذ نبه أمره في كثير من المجالات في الحديث واللغة والتاريخ.

عاش العينيّ في حلب ومصر ودمشق والقدس وتولّى بالقاهرة القضاء والحسبة، وكانت له حظوة لدى حكام وقته، وانصرف مع ذلك إلى التدريس والتأليف، فأنتج في مجالات علمية عديدة، من ذلك في مجال الحديث ورجاله (عمدة القارئ

في شرح البخاري) و(مغاني الأخيار في رجال معاني الآثار)، وفي مجال التاريخ (السيف المهند في سيرة الملك المؤيد)، وفي مجال الفقه (الساية في شرح الهداية)، وفي مجال النحو (المقاصد النحويّة في شرح شواهد الألفيّة)، وسوى هذا وذاك وتوفي رحمه الله تعالى عام 855 هـ موافق 1451 م.

كتاب المقاصد النحويّة في شرح شواهد الألفيّة

تولّى هذا الكتاب شرح الشواهد الواردة في شروح الألفيّة المتمثلة في شرح المرادي الشهير بابن أم قاسم (م عام 749 هـ = 1348 م) وشرح ابن هشام (م عام 761 هـ = 1359 م) المسمّى (أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك)، وشرح ابن عقيل (م عام 769 هـ = 1367 م) وشرح ابن الناظم محمد بن محمد بن مالك (م عام 686 هـ = 1287 م).

وقد رمز العينيّ إلى أسماء أصحاب هذه الشروح بأحرف استمدّت كل حرف منها من اسم صاحب الشرح، وقد جمعها في قوله (ظقهع)، فالطاء رمز لابن الناظم والقاف لابن أم قاسم والهاء لابن هشام والعين لابن عقيل.

ونهج العينيّ في شرح هذه الشواهد منهجاً تتمثّل في الاضطلاع ببيان تعدد لغاتها والكشف عن معانيها مقدّماً مع كل ذلك مايتعلّق بإعرابها، وجالياً ماقد يسودها من إبهام، ذاكرّاً النسق الوزني فيها، وما قد طرأ عليه من الزحاف بنوعيه : المفرد والمزدوج⁽²⁷⁾، أو ماطرأ عليه من العلل بنوعيهما : علل الزيادة وعلل النقص⁽²⁸⁾، ثم لاينسى الإشارة إلى بيان نوع⁽²⁹⁾ القافية التي انتهى بها البحر.

(27) الزحاف تغيير في الحشو وغيره يختص بدخول تواني الأسباب وهو نوعان مفرد ويكون في محل واحد من الجزء كالخين في (فاعِلن) يصير (فعلُن)، ومزدوج ويكون في موضعيه من الجزء كالخيل وهو اجتماع الخين والطي في (مستفعلن) مثلاً، إذ تحذف سينه وفاؤه فيصير الجزء هذا (مُتَعَلِن) فينتقل إلى التفعيلة المشهورة (فَعْلَتُن).

(28) العِلل تغيير بدخل العروض والضرب فقد ولا يختص بدخول تواني الأسباب وهو نوعان : علل الزيادة كالترفيل في (فاعِلن) يصير (فاعلاتن)، فقد زيد سبب خفيف (لُن) على وتد مجموع (عُلُن)، وعلل النقص كالجذف في (مفاعيلن) يصير (فعاعي) فقد سقط سبب خفيف وهو (لُن) من آخر (مفاعيلن)، وما يبقى، وهو (مفاعي)، فينتقل إلى التفعيلة المشهورة (فعلون).

(29) للقافية من حيث الحركات الواقعة بين الساكنين وعددها أصناف خمسة : المتكارس والتراكب والمراكب والمتواتر والمترادف.

يمكن مراجعة كل ذلك مثلاً عند الديمهوري (محمد)، الكافي ص 27 ومابعدها وسواه كثير.

وفي غمار معالجة العينيّ لشرح هذه الشواهد استعان بمعارف شتى من تاريخ ولغة ونحو وأدب، وهي معارف جد ضرورية لمن يتصدّى لخوض مثل هذه المباحث، إذ بدونها لا يستطيع الدارس أن يضطلع بمهمته في الدرس على الوجه المنشود بلا ريب، من هنا يسوغ لنا القول بأن هذا الكتاب يمثل موسوعة علميّة مفيدة جادة ثرية، هذه الموسوعة الثرية اعتمدت كتاب (ضرائر الشعر لابن عصفور مصدراً لها في الجزء الرابع وفي مواضع معدودة، فكيف إذا كانت استفادته منه؟ وكيف كان تعامله معه؟ وهل لذلك كله أثر في إثراء ماؤدّ معالجته؟ الجواب يكمن فيما سنعرضه من مواضع الاستشهاد ندرس من خلالها آفاق الإفادة من كتاب (الضرائر)، وما قدمته من خدمات جليّة تثري روح الدرس. وكتاب (المقاصد النحوية) يتألف من أربعة أجزاء بهامش (خزانة الأدب) للبغدادى موزعة بحسب الأبواب النحوية، تقصّيت كل جزء على حدة فلم أضفر بالمبتغى إلّا في الجزء الرابع في مواضع معدودة اعتضد فيها العينيّ بكتاب (الضرائر) لابن عصفور، وأفاء منه على نحو ما أفاد من المصادر الأخر العديدة التي ذكرها في آخر الكتاب.

ورد استشهاد العلامة العينيّ بكتاب (الضرائر) في مصنفه (المقاصد النحوية) في مواضيع ثلاثة حسب ما أفضى إليه استقصائيّ، فالأول في مبحث (شواهد أفعال التفضيل)⁽³⁰⁾، والثاني في مبحث (شواهد ما لا ينصرف)⁽³¹⁾، والثالث في مبحث (شواهد الوقف)⁽³²⁾.

1. شواهد أفعال التفضيل

اعتمد العلامة العينيّ كتاب (الضرائر)، وذلك عند حديثه عن شاهد أورده في شرحه على الألفية ابن أم قاسم وهو قول الشاعر:

نحن بغرس الودي أعلمنا منا بركض الجياد في السدف

(30) ج 4 ص 36 — ط 1 — المطبعة الميرية بولاق.

(31) ج 4 ص 346.

(32) ج 4 ص 543.

لقد ناقش العيني نسبة هذا البيت إلى قائله تأسيساً على الاختلاف القائم في شأن عزو البيت المذكور لمنشئة الحق.

وقد رجح العيني أن يكون البيت لسعد القرقرة (.....) لا لقيس بن الخظيم (م نحو 2 ق هـ = نحو 620 م) كما ذهب إلى ذلك ابن عصفور⁽³³⁾.

واعتمد في ترجيحه ذلك على ما أثبتته الجوهري (م عام 396 هـ = 1005 م) وعلى ما أورده البكري (م عام 487 هـ = 1094 م) في (شرح الأمثال) مما جعله يقول بكل ثقة واعتداد: «الأصح ما قاله الجوهري»⁽³⁴⁾.

ومع محاولة العيني الموقفة في إثبات صحة عزو البيت لقائله فإنه لم يستقص كل المصادر التي تؤيده، من ذلك (لسان العرب) لابن منظور⁽³⁵⁾ (م عام 711 هـ = 1311 م) وهو ممّا لا يستغني عنه في هذا المجال لكونه يمثل منهلاً لغوياً وأديباً ذا وزن، بجانب ما يحويه من نصوص حديثة مختلفة في كثير من المجالات تختلف فيما بينها باختلاف موضع الاستشهاد.

2. شواهد ما لا ينصرف⁽³⁶⁾

ساق العيني شاهداً استشهد به ابن الناظم محمد بن محمد بن مالك في شرحه على الألفية ورمز إليه بـ (ظ) وهو قول دوسر بن دهبيل القريعي.

وقائلة ما بال دوسر بعدنا صحا قلبه عن آل ليل وعن هند⁽³⁷⁾

لقد استشهد العيني بابن عصفور دون أن يناقشه على نحو ما فعله في الشاهد السالف إذ اقتصر على إيراد ما قاله ابن عصفور في الضرائر فقال بالحرف الواحد: «وقال ابن عصفور والجيد الصحيح عندنا في إنشاء بيت دوسر وقائله ما للقريعي بعدنا»⁽³⁸⁾.

(33) انظر الضرائر ص 283.

(34) ج 4 ص 55.

(35) انظر ج 2 مادة (سدف) ص 121 عمود 2.

(36) ج 4 ص 346.

(37) ج 4 ص 366، والضرائر ص 102.

(38) نفسه.

ويبدو من هذا النقل الحرفي عن ابن عصفور أن العيني لم يجد غير مصدر (الضرائر) يستمد منه المعلومات حول هذا الشاهد، ولو كان بيده سواء لوجد مجالاً فسيحاً للترجيح والرفض، والتصحيح، ومع ذلك كان من باب إثراء الدرس تحليلاً واستنتاجاً أن يناقش العيني ابن عصفور رأيه ومستنده فيه، إذ ليس من المستساغ قطعاً أن يطلق الحكم بلا تصريح بعلته كي يكون الحكم قائماً على الحجة المقنعة وإلا لم يكن لهذا الحكم وزن يذكر في نفس المتلقي.

3. شواهد الوقف⁽³⁹⁾

من شواهد ابن أم قاسم في شرحه المذكور قول الشاعر :
فلو أن الأطباء كان حولي⁽⁴⁰⁾

وتمامه — كما قال العيني —

وكان مع الأطباء الأساة⁽⁴¹⁾

حول هذا الشاهد تحدث العيني فقال معتمداً ابن عصفور دون أن يناقشه فقال : « ذكره ابن عصفور⁽⁴²⁾ وغيره ولم أر أحداً عزاه إلى قائله⁽⁴³⁾ ». ويبدو لي أن مصدره الرئيسي في هذا الأمر على الخصوص هو ابن عصفور بدليل أنه ذكره، وأشار إلى غيره بدون أن يصرح باسمه كما صرح باسم ابن عصفور.

وقفة أخيرة مع العيني

تلك هي المواضع التي اعتمد فيها العيني كتاب (الضرائر) في حين أن طبيعة الموضوع الذي يتناوله يستدعي أن يكون كتاب (الضرائر) مصدراً له في كثير

(39) ج 4 ص 543.

(40) ج 4 ص 551.

(41) نفسه.

(42) الضرائر ص 119.

(43) ج 4 ص 551.

من القضايا وهو ما فطنه إليه البغدادي فأفاد منه في غير ما موضع من جزئه الثالث والرابع كما سيأتي مُستوفى وشيكاً في محله، ان شاء الله.

ويحتمل أن العيني غفل عنه في زحمة المصادر الكثيرة التي اعتمدها، ولم ينتبه له إلا في نظير هذه المواضع التي لم تسعفه المصادر التي بين يديه بإفادته فيما يريد بسطه.

وما يلفت النظر حقاً أن المصادر التي سردها العيني في آخر الجزء الرابع ممّا كان عمدة لمباحثه لم يشر في أثنائها إلى كتاب (الضرائر)، مع أن مجموعة هذه المصادر لا يوجد بينها كتاب مستقل في موضوع الضرائر، بيد أنه لم يفته في الختام أن يصرح قائلاً: «... غير ما تصفحتُ من كتب النحو وشروحها من تصانيف العرب والعجم، ومن مؤلفات السلف والخلف من الأعم، وغير ما وقفت عليه من فوائد الأجلاء من المشايخ والأساتذة. ومن نكات الأفاضل الأماثل الجهابذة»⁽⁴⁴⁾.

من هذا يبدو أن كتاب (الضرائر) من المصادر التي اعتمدها العيني، ولم يذكرها ضمن ما ذكره في آخر الكتاب، أمّا في صلب الكتاب فإنه يصرح باسم المؤلف — كما لاحظت سابقاً — وينقل كلامه بفصه ونصه كما هو وارد في (الضرائر) ولا يذكر اسم مصنفه، وهذا، في رأيي، إخلال ببعض شروط المنهجية العلمية للبحث في عهده، وفي غير عهده؛ ذلك أن نقل كلام مؤلف ما يقتضي الإشارة إلى مظان وجوده، ويظهر أن العيني اكتفى بالنقل وعده تنصيصاً على المصدر غافلاً عما سيلقاه القارئ من عناء للحصول على مصدر النقل خاصة إذا كان من ينقل عنه له غير واحد من المصنفات.

البغدادي ومصنفاه

هو عبد القادر بن عمر البغدادي، ولد ببغداد عام 1030 هـ الموافق 1620 م، ورحل إلى كثير من الأقطار، منها دمشق ومصر، أتقن التركية والفارسية، له إنتاج كثير، منه (شرح شواهد المغني) (تعريب تحفة الشاهدي) (حاشية على شرح بانت سعاد) بجانب ما نحن بصدد دراسته.

(44) ج 4 ص 598.

وتوفي رحمه الله بالقاهرة عام 1093 موافق 1682 م.

أ - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب

هذا الكتاب ألفه العلامة البغدادي، وكان ابتداءه فيه بمصر في غرة شعبان منه ثلاث وسبعين وألف، وأتمه في ليلة الثلاثاء الثاني والعشرين من جمادى الآخرة من سنة تسع وسبعين وألف للهجرة، وقد تولى فيه شرح شواهد الكافية للعلامة محمد بن الحسن الشهير بالرضي الإستربادي (م عام 686 هـ = 1287 م) معتضداً بمصادر جمّة في شتى الفنون، في النحو واللغة والبلاغة ومعاني القرآن الكريم وشروح الشواهد، وفي الأدب والشعر كالذواوين لشعراء الجاهلية والإسلام، والمجاميع الشعرية وال نوادر والسير والأنساب والطبقات وهلم جراً مما أحصاه في فصل خاص⁽⁴⁵⁾، وكل ذلك جعل كتاب البغدادي دائرة معارف في علوم اللغة العربية وآدابها لذلك جاء في أربعة مجلدات تستقصي بدقة هذه العلوم مبيّنة أسرارها، مشيرة إلى لطائفها، دالة على شواهدا وأوابدها.

وحين ندرس (الخزانة) دراسة باحث نخرج من هذه الدراسة بفكرة واضحة جداً هي أن العلامة البغدادي لم يكن ناقلاً سارداً في مصنفه، وإنما كان دارساً يدرس المبحث دراسة الباحث الجاد، يُدلي بالرأي مرجحاً أو رافضاً أو مُصححاً وذلك حسب ما يميله عليه علمه، الأمر الذي يبرز شخصيته المتميزة في المعالجة والتناول.

وقد ورد استشهاد العلامة البغدادي بكتاب (ضرائر الشعر) لابن عصفور في عدة مواضع نحوية من جزئيه الثالث والرابع، ولكثرة هذه المواضع وتعددتها سنقتصر على نماذج منها؛ إذ في ذلك غناء عن غيره مما نحن بسبيل معالجته، وإثراءً للمبحث، وإتماماً للفائدة سنشفع كل ذلك بجدول يتضمّن كل المواضع النحوية التي احتواها الجزء الثالث والرابع.

الجزء الثالث

ضمّم هذا الجزء ثلاثين موضعاً للاستشهاد بكتاب (ضرائر الشعر) لابن عصفور، وفيما يلي نماذج من ذلك.

(45) ج 1 ص 8 وما بعدها.

أ - باب المثني⁽⁴⁶⁾

النموذج الأول : لزوم الألف المثني في جميع الأحوال

الشاهد الثامن والخمسون بعد الخمسمائة⁽⁴⁷⁾ قول الشاعر :

أعرف منها الألف والعينانا ومنخرين أشها ظيانا⁽⁴⁸⁾

الشاهد الستون بعد الخمسمائة⁽⁴⁹⁾ قول الشاعر :

يارب خال لك من عرينه فسوته لانتقضي شهرينه
شَهْرِي ربيع وجمادَينَه⁽⁵⁰⁾

تصدى البغدادي لدراسة موضوع لزوم الألف المثني في كل الأحوال، ثم عرّج بالحديث عن فتح نون التشبيه بإسهاب ماراً بما يُحكى عن ضمّ النون، ومبتدئاً بما قيّده به ابن عصفور في كتابه (الضرائر) فقال بالحرف الواحد : «وقيد ابن عصفور في كتاب ضرائر الشعر فتح النون بحالة النصب والحذف وبحالة النصب فقط في لغة من ألزم المثني الألف في جميع الأحوال»⁽⁵¹⁾.

ليس بخافٍ ما في هذا الاستشهاد من لغة جد غالية في علم ابن عصفور وأستاذيته في مجال تخصصه، ذلك أن قوله «وقيد ابن عصفور» تصريح بهذه الحقيقة، وأن لابن عصفور حق تقييد المسألة النحوية بشروطه يعني أنه يمتلك من العلم الغزير في تخصصه ما يرتقي به إلى مستوى الإمامة فيه تجعله يقرر ما يقرر ويشترط ما يشترط ويقيد ما يقيد تبعاً لما توحى إليه رحابة معارفه.

النموذج الثاني : إبدال المفرد من التشبيه ووضعه وضعه

الشاهد الثاني والسبعون بعد الخمسمائة ونصه⁽⁵²⁾ :

(46) ج 3 ص 336.

(47) نفسه.

(48) البيت في ديوان رؤية ص 186.

(49) ج 3 ص 338.

(50)

(51) نفسه وانظر الضرائر ص 217.

(52) ج 3 ص 369.

كأنه وجه تركيين قد غضبا مستهدف لطعان غير تذبذب⁽⁵³⁾

تعرض البغدادي لموضوع إبدال المفرد من التثنية ووضعه موضعه⁽⁵⁴⁾ وأكد أن من قال بأن ذلك ضرورة — ومنهم ابن عصفور⁽⁵⁵⁾ — فإنه غير صحيح، لهذا قال : «والصحيح أنه مختص بالشعر»⁽⁵⁶⁾ وحجة البغدادي في ذلك هي كون الأسلوب العربي يؤيد هذا الاستعمال، والحق أنه فصل المسألة من كل الوجوه⁽⁵⁷⁾، والحق أيضاً أنه حين يجد المسألة قابلة للأخذ والرد فإنه لا يغادرها دون أن يشبعها تحليلاً ينجم عنه إدلاء بالرأي كما في هذه المسألة وفي سواها فارضاً حضوره العلمي.

النموذج الثالث : قيام المفرد مقام الجمع

الشاهد الخامس والسبعون بعد الخمسمائة⁽⁵⁸⁾.

كلوا في بعض بطنكم تعفوا فإن زمانكم زمن خميص⁽⁵⁹⁾

. تعرض البغدادي لموضوع قيام المفرد مقام الجمع، وقد ذهب في تحليله إلى أن ذاك ليس من الضرورة في شيء وإن عدّه سيئويه وتبعه في ذلك ابن عصفور⁽⁶⁰⁾ من الضرورة، وللبغدادي مستند جد قوي في هذا الرأي لكونه يعتمد ما قرّره القراء وما قرّره غير القراء مما يعسر معه علينا نقله لطوله⁽⁶¹⁾.

(53) نفسه.

(54) ج 3 ص 371.

(55) نفسه.

(56) نفسه.

(57) نفسه.

(58) نفسه ص 379.

(59) نفسه.

(60) نفسه ص 380.

(61) نفسه.

ب — باب المجموع⁽⁶²⁾

النموذج الأول : كسر نون الجمع

الشاهد التاسع والسبعون بعد الخمسمائة⁽⁶³⁾ ونصه من قول جرير (م عام 110 هـ = 728 م).

عرفنا جعفرأً وبني أبيه وأنكرنا زعانف آخرين⁽⁶⁴⁾

تحدث البغدادي في هذا الباب عن موضوع نون الجمع وظاهرة كسرها وهل هي كسرة إعراب أو كسرة ضرورة ؟ واستشهد بما قاله ابن عصفور في (الضرائر) ثلاث مرات، وذلك حين حديثه عن كسر النون وتقييده بحال النصب والخفض قال : «وكذلك نص ابن عصفور في كتاب الضرائر أن كسر نون الجمع لا يكون إلا في حال النصب والخفض»⁽⁶⁵⁾.

وحين حديثه عن وجه كسر النون قال : «وقال ابن عصفور ووجه كسر النون تحريكها على أصل التقاء الساكنين»⁽⁶⁶⁾.

وحين حديثه عن حذف المضاف من غير أنه يقام المضاف إليه مقامه⁽⁶⁷⁾ كما في قول الشاعر ابن قيس الرقيات (م عام نحو 85 هـ = 704 م) :

رحم الله أعظماً دفنوها بسجتان طلحة الطلحات

قال البغدادي : «وجعل ابن عصفور في كتاب الضرائر الجر من الضرورة قال ومنه حذف المضاف من غير أنه يقام المضاف إليه مقامه نحو قوله «بسجتان طلحة

(62) ج 3 ص 389.

(63) ج 3 ص 390.

(64) هو آخر أبيات أربعة لجرير أوردها محمد بن حبيب في المناقضات، انظر الخزانة ج 3 ص 391.

(65) ج 3 ص 390.

(66) نفسه وانظر الضرائر ص 219، وإن هناك آراءً للنحاة في تحليل زيادة نون بعد ألف المثني ويائه، وبعد واو الجماعة ويائها، ومن بين هذه الآراء أن النون تنوين حرك للتخلص من التقاء الساكنين، وهذا شرح موجز لقول ابن عصفور «تحريكها على أصل التقاء الساكنين».

(67) انظر الضرائر ص 165 والخزانة ج 3 ص 394.

الطلحات، في رواية من خفض طلحة يريد أعظم طلحة الطلحات فحذف المضاف الذي هو أعظم لدلالة أعظم المتقدم الذكر عليه ولم يقم المضاف إليه وطلحة مقامه بل أبقاه على خفضه»⁽⁶⁸⁾.

ومع ما للعلامة البغدادي من حرص في تفصّي الحقائق العلمية في بحوثه فإنه يبدو لي قد تغافل عن إيراد شواهد أخرى مما أورده ابن عصفور⁽⁶⁹⁾ في موضوع حذف المضاف السالف الذكر اختصاراً، واكتفى بما قاله دون أن يشفعه بشواهد أخر فيناقشه خاصة وابن عصفور يصبر على أن ذلك من الضرورة في الكلام وأنه يحفظ ولا يقاس عليه⁽⁷⁰⁾، وقد ساق بعض ماروي عند العرب في هذا الشأن من غير الشعر مثل قول العرب : «أما والله لو تعلمون العلم الكبيرة سنه الدقيق عظمه» يريد لو تعلمون العلم علم الكبيرة سنه فحذف (علماً) لدلالة (العلم) عليه⁽⁷¹⁾.

النموذج الثاني : جريان الحركات الإعرابية على نون الجمع

الشاهد الخامس والثمانون بعد الخمسمائة⁽⁷²⁾ ونصه قول الصمة بن عبد الله القشيري (م عام 95 هـ = 714 م).

ذرائي من نجد فإن سنينه لِعَيْنَ بنا شيئاً وشيئنا مُردًا

وفي هذا الباب نفسه أيضاً — أي باب الجموع — تصدّى البغدادي منطلقاً من قول الصمة بن عبد الله القشيري لبيان الظاهرة النحوية المتمثلة في جريان الحركات الإعرابية على نون الجمع وعدم حذفها عند الإضافة⁽⁷³⁾.

وعليه فإن هناك من ذهب إلى القول بأن ذلك ضرورة، وهناك من ذهب إلى غير ذلك، ومن ذهب إلى الضرورة ابن جني وتبعه ابن عصفور، كما أكد

(68) ج 3 ص 394، وانظر الضرائر ص 165.

(69) انظر الضرائر ص 165، 166.

(70) نفسه ص 166.

(71) نفسه ص 167.

(72) ج 3 ص 411 وانظر الضرائر ص 220.

(73) نفسه ص 412، 412.

البغدادي ذلك⁽⁷⁴⁾، وساق كلامه بفصه ونصه فقال «ومن العرب يجعل مَنْ الإعراب في النون من جمع المذكر السالم، وذلك كله لا يحفظ إلا في الشعر»⁽⁷⁵⁾.

وفي الشاهد الثامن والثمانين بعد الخمسمائة⁽⁷⁶⁾ وهو قول سعيد بن قيس الهمداني (م عام 50 هـ = 670 م).

وإنَّ لنا أبا حسنَ عليّاً أبٌ برٌّ ونحن له بنين⁽⁷⁷⁾

أشار إلى ابن عصفور أيضاً في غمار مناقشته موضوع إعراب نون الجمع، ومتحدثاً في الوقت نفسه عن قول سعيد بن قيس الهمداني وما جاء فيه من اختلاف في رواية متنه⁽⁷⁸⁾، قال مستدلاً بابن عصفور «وأورده ابن عصفور في كتاب الضرائر وقال إنه ضرورة لا يحفظ إلا في الشعر».

(74) نفسه ص 412.

(75) نفسه، وقد قال الزمخشري في هذا الموضوع «أكثر ما يجيء ذلك في الشعر ويلزم الباء، إذ ذاك قالوا أتيت عليه سنين» المفصل ص 189 ط 2.

وقال الفراء في (عصين) «من العرب من يجعلها بالياء على كل حال ويعرب نونها... وهي كثيرة في أسد وقيم وعامر» انظر معاني القرآن ج 2 ص 92 تحقيق محمد علي النجار وآخرين — 1973.

(76) ج 3 ص 418 وانظر الضرائر ص 219.

(77) بيت من أبيات قالها الشاعر في حرب صفين يقول فيها :
لقد فجعت بفارسها ربيعنُ كما فجعت بفارسها السكونُ
انظر الخزنة ج 3 ص 419.

(78) ذهب البغدادي إلى أن رواية البيت عند ابن عقيل وابن هشام هكذا :
وكان لنا أبو حسن علي أباً برّاً ونحن له بنينُ
والحق أن هذا البيت ليس من شواهد ابن عقيل، إنما هو من شواهد ابن هشام انظر أوضح المسالك ج 1 ص 39 باب المعرب، والمبني، لذلك لم يشمل شرح شواهد الجرجاوي ولا هامشه (فتح الجليل)، للعدوي، مع أنه يشمل سواه في الموضوع نفسه.
والعيني نفسه أورده من شواهد ابن هشام إلا أنه وَهَمَ فذكر أنه من شواهد ابن الناظم صاحب الألفية، إذ رمز لذلك برمز (ظه) على طريقته المشار إليها في هذه الدراسة، بيد أن ابن الناظم استشهد بغيره، انظر شرح الله الناظم ص 16 — باب المعرب والمبني — منشورات ناصر خسرو.

وهو في الحق استدلال مكرر سبق له أن ساقه في الشاهد الخامس والثمانين بعد الخمسمائة وهو قول الصمة «ذرائع إنخ» والاستدلال المكرر هنا مطلوب لاقتضاء المقام إيّاه، لهذا كان نظير هذه المكررات أحلى في ذوق الدارس وأثقل في ميزان البحث.

ج — باب جمع المؤنث السالم⁽⁷⁹⁾

النموذج الأول : جمع رَفْضَة⁽⁸⁰⁾

الشاهد التسعون بعد الخمسمائة⁽⁸¹⁾ قول ذي الرمة (م عام 117 هـ = 735 م).

أَتَتْ ذِكْرَ عَوْدَنْ أَحْشَاءَ قَلْبِهِ خَفُوقًا وَرَفُضَاتِ الْهَوَى فِي الْمَفَاصِلِ
في ضوء هذا الشاهد راح البغدادي يُبَيِّنُ حكم كلمة (رفضات) وهي جمع (رَفْضَة) على وزن فعلة بفتح الفاء وسكون العين، وإلى هذا الحكم أشار إمام نحاة عصره ابن مالك (م عام 672 هـ = 1274 م) في الخلاصة وقد فات العلامة البغدادي الاستشهاد به فقال :

وَالسَّالِمَ الْعَيْنُ الثَّلَاثِي⁽⁸²⁾ آسَمَا أَنْلَ إِتْبَاعَ عَيْنِ فَاءَهُ بِمَا شُكِّلَ
إِنْ سَانَ الْعَيْنِ مُؤَنَّثًا بَدَا مُخْتَمًا بِالتَّاءِ أَوْ مَجْرَدًا

وتسكين فاء (رَفُضَات) في الشاهد ضرورة لكونها جاءت على غير القاعدة، وقد استشهد البغدادي بما أورده ابن عصفور في كتاب (الضرائر)⁽⁸³⁾ في هذا الموضوع وساق كلامه، على طوله، ولم يستشهد بعالم سواه إلا ابن جني فقد اقتصر على الإشارة في النقل عنه.

(79) ج 3 ص 423.

(80) رفض الشيء كسره، ورفضه يعني الكسر.

(81) ج 3 ص 423.

(82) ليتزن البيت وجب تجنب تحريك ياء النسب الواردة في كلمة (الثلاثي) اخلافاً لما هو وارد في بعض الشروح الألفية كشرح ابن عقيل (ج 2 ص 350)، ولعله من أخطاء آلة الطبع، وكان على المحقق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد أن يبين ذلك في تعليقاته (منحة الجليل) ؛ لأنه جدير بالبيان، وكم من قضايا جديرة بالبيان أغفلها، فحار فيها المتعلم على الخصوص.

(83) ص 85 — 87.

والحق أن ابن عصفور فصل الحديث حول هذا المبحث مؤيداً ذلك بشواهد من القرآن الكريم — حجة الله تعالى على البشر — وشواهد شعرية، مما جعل البغدادي يعتمد وحده في هذا بالذات، إذ وجد فيما عالجته ابن عصفور ماييل الأوام وينقع الغلة، ويطفئ ما في النفس من حرقه الشوق إلى التزوّد من المعارف الجيدة الموثقة.

قال البغدادي مستشهداً: «قال ابن عصفور في كتاب الضرائر حكم رفضات وهو اسم بحكم الصفة إلخ»⁽⁸⁴⁾، ثم ختم البغدادي الاستشهاد بقوله «انتهى باختصار»⁽⁸⁵⁾.

وقوله باختصار يدل على أنه اختصر ما اختصر من متن الاستشهاد لإسهابه ولم يجد بُدّاً من اللجوء إليه، والحقيقة أن الاختصار شمل النصوص الشعرية دون أن يمس الحذف المعلومات النحوية، ومع ذلك فإن هذا الحذف، في رأيي، يخل بما يضطلع به النص الشعري من مسئولية في توثيق القاعدة النحوية.

النموذج الثاني: جمع بيضات⁽⁸⁶⁾

الشاهد الثالث والتسعون بعد الخمسمائة⁽⁸⁷⁾ ونصه

أخو بيضات رائج متأوب رفيق يمسح المنكبين سوبح⁽⁸⁸⁾

يدور الموضوع هنا عند البغدادي حول صيغة (فعلة) أيضاً، غير أنه صيغة (فعلة) هنا لاتتبع عينها فاءها كما هي القاعدة النحوية، إذ العين في (بيضة) معتلة لذلك وجب تسكين عينها إلا أن لغة هذيل الفتح لا السكون، وهو ما حفز ابن عصفور إلى أن يضرب صفحاً عن ذكره، إذ لم يعده من الضرورة وهو لا يتناول

(84) ج 3 ص 423.

(85) نفسه.

(86) البيضة ما تضعه إناث الطير ونحوها، والخوذة والخصية، وورم في البدن.

(87) ج 3 ص 429.

(88) وورد هذا البيت في الفصل للزخشرّي ص 191، وأشار إلى عجزه النعساني الحلبي بذيله (المفضّل في شرح أبيات المفصّل) ص 191، وقال إنه لم يقف على قائله، وهو مقاله البغدادي أيضاً، انظر ج 3 ص 429.

إلا ما يمت إلى شرطه في البحث بسبب، وذاك ما جعل البغدادي يعترف بهذه الحقيقة قائلاً : «ولهذا لم يورده ابن عصفور في كتاب الضرائر»⁽⁸⁹⁾، وذاك هو الحق لأن ما كان من لغة قبيلة فإنه لا يمكن عده من قبيل الضرورة، وإلى نظير هذا أشار ابن مالك رحمه الله بعدما ساق الأحكام حول هذا المبحث فقال :
ونادر أو ذو اضطرار غير ما قدمته أو لأناس انتمى

ولو أن البغدادي استشهد بهذا البيت من الألفية لاجتزأ بذلك مستغنياً عن كثير من الأقوال، لكون البيت يتضمّن ما يتضمّن من الإيماء إلى ما يورد البغدادي بيانه وهو ما تولّت تفصيله شروح الألفية المختلفة المغربية⁽⁹⁰⁾ منها والمشرقية⁽⁹¹⁾.

د - الصفة المشبهة⁽⁹²⁾

النموذج : الصفة المشبهة وفاعلها الضمير المستتر⁽⁹³⁾

الشاهد الحادي عشر بعد الستائة⁽⁹⁴⁾ ونصه قول عمرو بن لجأ التيمي :

أنعتها أتى من نعاتها كوم الذرا وادقة سراتها⁽⁹⁵⁾

طرق البغدادي في هذا الباب موضوع الصفة المشبهة وفاعلها الضمير المستتر وهي المتمثلة في قول الشاعر (وادقة)، وفاعلها ضمير مستتر، والسراة منصوب بالكسرة على التشبيه بالمفعول للصفة المشبهة وهنا ترك البغدادي لابن عصفور المجال للحديث، إذ نقل قوله قائلاً : «وعدّ ابن عصفور هذا من ضرورة الشعر قال في كتاب ومنه نصب معمول الصفة المشبهة باسم الفاعل في حال إضافته

(89) ج 3 ص 429.

(90) منها شرح المكودي (عبد الرحمن).

(91) منها شرح ابن عقيل (عبد الله) وغيره.

(92) ج 3 ص 477.

(93) ج 3 ص 478.

(94) نفسه.

(95) وادقة من ودق اذا دنت لأنها - أي البعير - إن سمت دنت الى الأرض وسراتها جمع سراة موضع ما تقطعه القابلة، البيت الزمخشري (محمود) في المفصل ص 232، غير أن النعساني الحلبي (محمد) في المفصل في «شرح أبيات المفصل بهامشه ساق البيت كاملاً من غير عزو.

إلى ضمير موصوفها نحو قولك مررت برجل حسن وجهه بنصب الوجه ولا يجوز ذلك إلا في ضرورة نحو قوله :

ألغتها أنى من نعاتها كوم الذرا وادقة سراتها

ألا ترى أنه قد نون (وادقة) ونصب معمولها وهي مضافة إلى ضمير موصوفها، وكان الوجه أن ترفع (السراة) إلا أنه اضطر إلى استعمال النصب بدل الرفع فحمل الصفة ضميراً مرفوعاً عائداً على صاحب الصفة ونصب معمول الصفة إجراءً له في حال إضافته إلى ضمير الموصوف مجراه إذا لم يكن مضافاً إليه إلخ⁽⁹⁶⁾.

والبيّن من كل هذا أن البغدادي لم يقتصر فقط على نقل الفكرة أو نقل جملة من كلام ابن عصفور — كما سلف — وإنما نقل هنا نصاً طويلاً اجتزاناً بإيراد بعض منه لطوله مما يفيدنا في موضوعنا، وطوبنا كشحاً عن سواه مما ليس موضع الدراسة⁽⁹⁷⁾.

والبيّن أيضاً أن البغدادي نقل نص ابن عصفور على إسهابه لكونه وجد فيه بغيته في دعم معالجته وتناوله ودرس مبحثه.

هـ — الفعل المضارع⁽⁹⁸⁾

النموذج الأول : معاملة الياء والواو معاملة الصحيح⁽⁹⁹⁾

الشاهد الحادي والثلاثون بعد الستائة⁽¹⁰⁰⁾ نصه قول الشاعر :

ما إن رأيت ولا أرى في مدني كجواني يلعبن في الصحراء

تناول البغدادي في هذا الباب موضوع ظاهرة معاملة الياء والواو ومعاملة الصحيح ضرورة، وقد ذكر البغدادي عند (شرح الشافية)⁽¹⁰¹⁾ أن قوماً من

(96) ج 3 ص 478، وانظر الضرائر ص 286.

(97) انظر بقية كلامه في ج 3 ص 478، وفي الضرائر ص 287.

(98) ج 3 ص 525.

(99) ج 3 ص 526.

(100) نفسه.

(101) انظر ج 3 ص 183 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد وآخرين، وقد ذكره أيضاً البغدادي في شرح شواهد الشافية ص 404 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، وآخرين.

العرب يجرون الياء والواو مجرى الحرف الصحيح في الاختيار فيحركون ياء (الرامي) رفعاً وجراً وياء (يرمي) رفعاً وكذا واو يغزو رفعاً⁽¹⁰²⁾.

وتعليقاً على الشاهد السالف أوردَ البغدادي استدلالاً بآبَن عصفور في (الضرائر) قال : «قال ابن عصفور في كتاب الضرائر فيه ضرورتان⁽¹⁰³⁾ إحداهما إثبات الياء وتحريكها، وكان حقه أن يحذفها فيقول كجوار، والثانية أنه صرف ما لا ينصرف وكان الوجه لما أثبت الياء إجراء لها مجرى الحرف الصحيح أن يمنع الصرف فيقول كجواري»⁽¹⁰⁴⁾.

ويبدو بوضوح أن البغدادي وجد فيما بينه ابن عصفور حول هذا الشاهد ما يغني عن سواه، وحسبُ ابن عصفور أنه بسط الموضوع مفصلاً بما لا مزيد عليه، إذ لاحظ بياصرته النحويّة أن الشاعر جمع بين ضرورتين : الضرورة الأولى إثبات الياء وتحريكها في الاسم المنقوص (جواري)، وكان حقه أن يحذفها فيقول كجوار. والضرورة الثانية صرف ما لا ينصرف وكان الوجه حين أثبت الياء أن يمنع الكلمة من الصرف.

ومما غفل عنه ابن عصفور والبغدادي — وإن كان هذا للتخصص معروفاً — أنهما لم يبيّنا، ولو إشارة، أن كلمة (الجواري) من الأسماء المنقوصة وأن حكمها عند التنكير حذف الياء وإبقاء تنوين الكسر في حالتي الرفع والجر، وهذه الأحكام نص عليها الحريري (م عام 516 هـ = 1122 م) في قوله في منظومته رملحة الإعراب حين قال :

وَنَوْنُ الْمَنْكُورِ الْمَنْقُوصَا فِي رَفْعِهِ وَجَرِّهِ نَحْوُ مَا مَنَعَ⁽¹⁰⁵⁾

وكان على محقق كتاب (الضرائر) أن ينبه عليه في الهامش إتماماً للفائدة، وسدّاً

(102) ج 3 ص 526.

(103) في كتاب الضرائر «فجمع بين ضرورتين» ص 44، ولعل ذلك ناجم عن اختلاف النسخ.

(104) ج 3 ص 527.

(105) انظر شرح ذلك عند بحر (محمد) على المنظومة وهي بعنوان تحفة الأحياب وطرقة الأصحاب ص 10 — وبهامشه تعليقات أخرى مفيدة مطبوعة ابن شقرون.

لكل نقص قد يحسه القارئ وما يفرضه المنهج العلمي في التحقيق، إذ ليس كل قارئ قارئاً مُلماً بمفردات أحكام المبحث المراد درسه، وما وضع المنهج العلمي للتحقيق إلا لأجل خدمة النص وتيسير طرق نشره⁽¹⁰⁶⁾.

النموذج الثاني : تقرير النصب على الواو ضرورة⁽¹⁰⁷⁾

الشاهد الثاني والثلاثون بعد الستائة⁽¹⁰⁸⁾ ونصه قول الشاعر عامر بن الطفيل (م عام 11 هـ = 632 م)

فما سودتني عامر عن ورائة أئى الله أن أسمى بأم ولا أب⁽¹⁰⁹⁾

انطلق البغدادى من هذا الشاهد يتحدث عن موضوع النصب على الواو للضرورة، وموضع الاستشهاد في قول الشاهد هو (أن أسمى) إذ أخفى الفتح مع أن الواجب إظهاره لوصول أداة النصب على المضارع سواء أكان صحيحاً أم معطلاً، وإلى نظير هذا الحكم أشار ابن مالك في الخلاصة حين قال :
وأئى فعلٍ آخر منه ألف أو واو أو ياء فمعطلاً عُرف
فالألف آتو فيه غير الجزم وأبدي نصب ما كيدعو يرمي

في خلال ذلك استشهد البغدادى بابن عصفور بعد أن استشهد بغيره مؤيداً ماهو بصدد شرحه فقال : «أوردّه ابن عصفور أيضاً في كتاب الضرائر وقال حذف الفتحة من آخر أسمى لإجراء للنصب مجرى الرفع»⁽¹¹⁰⁾.

ولقد أطنب ابن عصفور⁽¹¹¹⁾ في الحديث عن مبحث الفتحة في آخر

(106) انظر لصاحب هذا البحث دراسة عن طرق التوثيق والتحقيق بعنوان أصول التوثيق العلمي وكتاب البدع والنهي عنها لابن وضاح من خلال تحقيقين المنشورة في كتاب أصدرته كلية آداب تطوان عن ندوة التراث المغربي والأندلسي : القراءة والتوثيق — ص 101 وما بعدها عام 1991.

(107) ج 3 ص 527.

(108) نفسه.

(109) البيت عن ابن قتيبة (عبد الله) في فن الشعر والشعراء ج 1 ص 263.

(110) نفسه وانظر الضرائر ص 91 وفيه اختلاف عما نقله عنه البغدادى من حيث الصياغة، ويبدو أن ذلك تصرف منه.

(111) انظر الضرائر ص 89 وما بعدها.

المضارع، ولم يورد البغدادي غير ما أوردنا سابقاً، مع أن طبيعة البحث تقتضي الإطناب، بيد أنه أطنب في سوى ذلك، مما يعد حشواً بالموازنة بما هو في حاجة إلى بيان شافٍ وإن كان ذاك الحشو لا يخلو من فائدة، وقد سبق أن قلنا : إن الخزنة دائرة معارف في علوم اللغة العربية وآدابها.

النموذج الثالث : حذف علامتي الإعراب الضمة والكسرة من الحرف الصحيح ضرورة⁽¹¹²⁾

الشاهد الرابع والثلاثون بعد التسمئة⁽¹¹³⁾ ونصه قول الشاعر امرئ القيس (م عام 80 ق هـ = 545 م).

فاليوم أشرب غير مستحقب إثمًا من الله ولا واغل⁽¹¹⁴⁾

عالج البغدادي في ضوء هذا الشاهد ما يتركبه الشعراء من ضرورة تتجلى في حذف علامة الاعراب الضمة — وكذلك الكسرة — من الحرف الصحيح كما في فعل (أشرب) عند الشاعر، فالباء فيه حرف صحيح حذفت منه الضمة ضرورة.

ولقد راجح البغدادي في هذا البحث الجيد يدرس هذه الظاهرة النحوية الشاذة مستشهداً بأئمة النحو واللغة في مقدمتهم سيويه وابن جني وابن عصفور قال ناقلاً عن هذا الأخير «وأورده ابن عصفور في كتاب الضرائر مع أبيات مثله وقال : ومن الضرورة حذف علامتي الإعراب الضمة والكسرة من الحرف الصحيح تخفيفاً لإجراء للوصول مجرى الوقف أو تشبيهاً للضمة بالضمة من عضد والكسرة بالكسرة من فخذ وإبل نحو قول امرئ القيس في إحدى الروايتين⁽¹¹⁴⁾ : (فاليوم أشرب غير مستحقب) إلى أن قال وأنكر المبرد والزجاجي التسكين في جميع ذلك لما فيه من إذهاب حركة الإعراب وهي لمعني، وروياً موضع «فاليوم أشرب» «فاليوم فاشرب»، والصحيح أن ذلك جائز سماعاً وقياساً، أما القياس فإن النحويين

(112) ج 3 ص 530.

(113) نفسه.

(114) الرواية الأخرى (فاليوم فاشرب) انظر ديوانه ص 258 تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وانظر ابن السكيت (يعقوب) ص 245 تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون.

اتفقوا على جواز ذهاب حركة الإعراب للإدغام لا يخالف في ذلك حد منهم وقد قرأت القراء «مالك لا تأمناً»⁽¹¹⁵⁾ بالإدغام وخط في المصحف بنون واحدة فلم ينكر ذلك أحد من النحويين فكما جاز ذهابها للإدغام فكذلك ينبغي أن لا ينكر ذهابها للتخفيف.

وأما السماع فنبوت التخفيف في الأبيات التي تقدمت روايتها بعض تلك الأبيات على خلاف التخفيف لا يقدر في رواية غيرهما، وأيضاً فإن ابن محارب قرأ «وبعولتهن أحق بردهن»⁽¹¹⁶⁾ بإسكان التاء وكذلك قرأ أبو الحسن «وما يعدهم الشيطان»⁽¹¹⁷⁾ بإسكان الدال وقرأ أيضاً مسلمة ومحارب «وإذ يعدكم الله»⁽¹¹⁸⁾ بإسكان الدال وكأن الذي حسن مجيء هذا التخفيف في حال السعة شدة اتصال الضمير بما قبله من حيث كان غير مستقل بنفسه فصار التخفيف لذلك كأن قد وقع في كلمة واحدة والتخفيف الواقع في الكلمة نحو عضد⁽¹¹⁹⁾ سائغ في حال السعة، لأنه لغة لقبائل ربيعة بخلاف ما شبه به من المنفصل فإنه لا يجوز إلا في الشعر.

فإن كانت الضمة والكسرة اللتان في آخر الكلمة علامتي بناء اتفق النحويون

(115) سورة يوسف آية 11، ولقد ذكر ابن عصفور الإدغام في (تأمننا) ولم يشر إلى اختلاس الضمة فيها والاختلاس عند القراء النطق بالحركة سريعة وهو عكس الإشباع، للزيادة من هذا انظر ابن الباذل (احمد)، كتاب الاقناع في القراءات السبع ج 1 ص 485 تحقيق د. عبد المجيد قطامش، وللزيادة من معرفة الإدغام وما يتعلق به من إتمام فيما لم ينص عليه ابن عصفور في الآية، انظر العكبري (عبد الله)، إملأ ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في القرآن ج 2 ص 26 ط الباني الحلبي.

(116) سورة البقرة آية 228، يجب التنبيه على أن الجمهور أجمع على ضم التاء في (بعولتهن) وأسكنها بعض الشذاذ انظر العكبري (عبد الله) الكتاب المذكور ج 1 ص 56.

(117) سورة النساء آية 120، لقد زاد العكبري بعض البيان في ذلك فقال «وقرأ الأعمش بسكون الدال وذلك تخفيف لكثرة الحركات» انظر الكتاب المذكور ج 1 ص 113.

(118) سورة الانفال آية 7 ويجب التنبيه على أن الجمهور يجمع على ضم الدال ومنهم من يسكنها تخفيفاً لتوالي الحركات، انظر العكبري الكتاب المذكور ج 2 ص 2.

(119) حذف البغدادي — كما يبدو — كلمات اختصاراً فالحذوف بعد كلمة عضو هو «وفخذ في فخذ وإبل في إبل» انظر الضرائر ص 96.

على جواز حذفهما في الشعر تخفيفاً»⁽¹²⁰⁾.

وليس يخاف أن استشهاد البغدادي بهذا النص الطويل الجيد يدل دلالة قاطعة على ما لبثت ابن عصفور النحويّة واللغويّة من مكانة متميّزة تجعل سواه من العلماء يفرعون إليها مستعينين بها في معالجة القضايا النحويّة واللغويّة وحل معضلاتهما.

والنص السالف من أجود ما دجنّه يراعه ابن عصفور في هذا الباب معللاً الضرورة المرتكبة في حذف علامة الإعراب في الحرف الصحيح عن طريق السماع والقياس وما ذهب إليه القراء في موضوع الإدغام؛ الأمر الذي أخذ بلب البغدادي فنقل النص الطويل على حين لم ينقل نصاً آخر مثله واجتزأ بنقول مقتضبة جداً عن سواه وهو ما يؤكد أيضاً أن ابن عصفور أشبع القضية تحليلاً وأحاطها درساً ونورها بياناً وقدمها للجميع هبةً من هباته العديدة ذات المعالجة الجيدة، والتناول الجاد المفيد السخي.

النموذج الرابع عدم حذف حرف العلة للجازم ضرورة⁽¹²²⁾ ونصه قول رؤبة بن العجاج (م عام 145 هـ = 762 م).

إذا العجوزُ غَضِبَتْ فطَلَّقَ ولا ترَضَّاهَا ولا تَمَلِّقْ⁽¹²³⁾

(120) ج 3 ص 531 وانظر الضرائر ص 93 — 96، بالموازنة بين الوارد في الخزنة والوارد في الضرائر نجد تصرفاً في النقل كحذف بعض الشواهد الشعرية، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن جمع المؤنث السالم.

(121) ج 3 ص 533.

(122) نفسه.

(123) من رَجَزِيَّةٍ وردت بديوانه ص 179 نشر عام 1903، لكن البيت ورد في مصادر غير معزوة كما عند ابن جني (عثمان) في الخصائص ج 1 ص 307 إلا أن محققه محمد علي النجار نبّه على نسبته إليه، وكما عند الزمخشري (محمود) في المفصل ص 388 إلا أن الغساني الحلبي (محمد) في المنفصل في شرح أبيات المفصل المطبوع بهامشه أشار إلى نسبته إليه، وكما عند الأنباري (عبد الرحمن) في الإنصاف ج 1 ص 26 الشاهد 11، وشايعة في ذلك محققه محمد محي الدين عبد الحميد واكتفى بالحديث عما تضمنه البيت من ضرورة، على حين أن البغدادي في الخزنة ج 3 ص 334 صرح بنسبته إليه.

انطلق البغدادي من هذا الشاهد مُبيناً موضوعَ عدم حذف حرف العلة للجازم عند الضرورة مُؤيداً ذلك بشواهد شعرية أُخر، ومُؤيداً إياها أيضاً بتعليق ابن عصفور حول الشاهد الرئيسي قال : «قال ابن عصفور في كتاب الضرائر ينبغي أن تجعل (لا) في قوله (ولا ترضأها) نافية والواو فيه للحال مثلها في : قمت وأصل وجهه⁽¹²⁴⁾ فيكون المعنى إذ ذاك فطلقها غير مترض لها ويكون قوله : «ولا تملق» جملة نهي معطوفة على جملة الأمر التي هي طلق ولا ينبغي أن تجعل لا حرف نهي، لأنها لو كانت للنهي لوجب حذف الألف من ترضاها»⁽¹²⁵⁾.

بالنظر المتأنّي إلى هذا النقل عن ابن عصفور نلاحظ أنه يحاول أن يجعل الشاهد المذكور لا يدخل في إطار شواهد هذا الباب بعد أن رأى أنه (لا) الداخلة على (ترضاها) نافية وليست حرف نهي، لأنها لو كانت كذلك لوجب حذف الألف من (ترضاها)، وعليه فإن البيت ليس موضع شاهد على إثبات حرف العلة حيث يجب حذفه.

وللبغدادي منهجية في الخزانة تتلخص في أنه يورد الرأي والرأي الآخر في الموضوع الواحد، من هذا الوادي هذا المبحث، وفي ذلك إغناء أي إغناء للدرس.

التمودج الخامس : زيادة حرف الجر في المواضع التي لاتزاد فيها⁽¹²⁶⁾

الشاهد السادس والثلاثون بعد الستائة⁽¹²⁷⁾ ونصه قول الشاعر قيس بن زهير العبسي (م عام 10 هـ = 631 م).

أَلَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي بِمَا لَأَقْتُ لِبُونُ بَنِي زِيَادٍ⁽¹²⁸⁾

(124) في الضرائر 46 (عينه)، ولعل ذلك يرجع إلى اختلاف النسخ.

(125) الخزانة ج 3 ص 534، وانظر الضرائر ص 46.

(126) ج 3 ص 534.

(127) نفسه.

(128) ورد البيت عند المرزباني (محمد) في الموشح ص 149 تحقيق على محمد البجاوي وعند أبي هلال العسكري (الحسن) في كتاب الصناعتين ص 150 تحقيق على محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل ابراهيم وعند الأنباري (عبد الرحمن) في الإنصاف ج 1 ص 30 الشاهد 17، وعند ابن منظور (محمد بن مكرم) في لسان العرب مادة (أني) ج 1 ص 17 عمود 1 — دار لسان العرب.

يتضمّن هذا الشاهد أيضاً بقاء حرف العلة على رغم أنف أداة الجزم الداخلة على الفعل، بيد أن الشاهد يتضمّن غير هذا الموضوع، إنه يتضمّن زيادة الباء في فاعل (يأتي) ضرورة.

وقد استشهد البغداديّ — فيمن استشهد — بابن عصفور فقال : «وقول ابن هشام إنّ زيادة الباء هنا ضرورة هو قول ابن عصفور قال في كتاب (الضرائر) ومنها زيادة حرف الجر في المواضع التي لاتزاد فيها في سعة الكلام نحو ألم يأتيك البيت فزاد الباء في فاعل (يأتي) وزيادتها لا تناقش في سعة الكلام إلا في خبر ما وخبر ليس وفاعل كفى ومفعوله وفاعل أفعل بمعنى ما أفعله وما عدا ضده المواضع لاتزاد فيه الباء إلا في ضرورة أو شاذ من الكلام يحفظ ولا يقاس عليه» (129).

إن مما يلفت النظر أن البغدادي يتعامل مع النص العصفوريّ بطريقة العالم مع العالم يستبطنه ثم ينقله مستشهدا وإن كان طويلاً حاول التصرف فيه دون أن يُخلّ بمضمون مايريد، كما فعل في هذا النص بالذات فقد اختصر منه ما اختصر من غير أن يُشعر المتلقيّ بهذا الحذف، ومع ذلك كان عليه أن يشير إلى ذلك، عُتُوّاً للأمانة العلمية، وإن كنا لا نتهمه بالخيانة العلمية، إذ ليس هناك من داعٍ يدعو إلى هذا، الاتهام قطعاً خاصة وأن القصد عند البغداديّ هو الاختصار مع الحفاظ على المضمون المنشود إلا أن ذاك يجب الحذر من اتخاذه مسوّغاً للتصرف في النصوص دون الإعلام به، ولقد سبق للبغداديّ غير مرة في نقوله أن صرح بتصرفه في النصوص كما مر بنا في (جمع المؤنث السالم).

بالإضافة إلى ذلك فإن البيت من الشواهد النحويّة فقد أورده ابن هشام (عبد الله) في أوضح المسالك باب المعرب والمبني ج 1 ص 55، وأورده كذلك في المغني — بحرف الباء المفردة ج 1 ص 108 الشاهد 154، وأورده الأشموني (علي) في شرحه باب المعرب والمبني ج 1 ص 113، والشاهد مطلع مقطوعة وبعده قوله ومحبسها على القرشي تُشترى بأدراع، وأسياف جداد.

(129) ج 3 ص 535 وانظر الضرائر ص 62 — 64.

النموذج السادس وضع الاسم موضع الفعل⁽¹³⁰⁾

الشاهد السابع والثلاثون بعد الستائة⁽¹³¹⁾ ونصه قول تأبط شرأ

فأبت إلى منهم وماكدت آتياً وكم مثلها فارقتها وهي تصفر⁽¹³²⁾

يحتوي الشاهد موضوع وضع الاسم موضع الفعل الواقع في موضع خبر (كاد) ولقد بسط البغدادي حديثه حول هذا المبحث مستشهداً بثلة من الأئمة النحاة من بينهم ابن عصفور فقال وضع الاسم موضع الفعل الواقع في موضع خبر (كاد) وموضع أن والفعل الواقع في موضع خبر عسى نحو قول تأبط شرأ (م عام 80 ق هـ = 540 م)

نابت إلى فهم وما كدت آتياً — البيت وقول الآخر :

لا تكثرن إني عسيت صائماً⁽¹³³⁾ — كان الوجه أن يقول وما كدت أؤب وإني عسيت أن أصوم إلا أن الضرورة منعت من ذلك، وقولهم في المثل (عسى الغويراً بُوساً)⁽¹³⁴⁾ شاذ يحفظ ولا يقاس عليه⁽¹³⁵⁾.

ويبدو مما سلف بيانه أن البغدادي لم يكتف بتوثيق الشاهد بالتنصيص على وروده بكتاب (الضرائر). بل إنه ساق، مع ذلك، ما بينه ابن عصفور من أحكام نحوية يتضمنها الشاهد المذكور وراح البغدادي في غمار كل هذا يسهب في شرح

(130) ج 3 ص 540.

(131) نفسه.

(132) البيت عند أبي تمام (حبيب) في الحماسة ج 1 ص 18 — دار القلم، وهو آخر أبيات تسعة، ويروي (ولم أك آتياً)، وعند ابن جني (عثمان) في الخصائص ج 1 ص 391، إلا أنه رفض رواية الحماسة (ولم أك آتياً) ولم ير لها وجهاً في هذا الموضع بعد أن قدم تحريجاً مقنعاً لرواية (ما كدت)، وعند الزمخشري (محمود) في المفصل ص 245. ولو أن رواية (لم أك آتياً) صحت ما كان هناك شاهد في هذا الموضوع بالذات.

(133) الرجز لرؤبة في ديوانه ص 185، وعند ابن جني في الخصائص ج 1 ص 98 غير معزو وكذا عند ابن هشام في المغني ج 1 ص 152 الشاهد 248.

(134) المثل ورد عند ابن جني في الخصائص ج 1 ص 98 وعند ابن هشام في المغني ج 1 ص 152.

(135) ج 3 ص 541 وانظر الضرائر ص 265، 266.

الشاهد وشرح مبحث وقوع الاسم موقع الفعل، وكان له في ذلك صولة أسلمته إلى عرض قضايا نحوية تختلف فيها البصريون والكوفيون⁽¹³⁶⁾.

و — النواصب⁽¹³⁷⁾

التمودج الأول أن الخففة قد لا تنصب المضارع⁽¹³⁸⁾

الشاهد الثاني والأربعون بعد الستائة⁽¹³⁹⁾ ونصه قول الشاعر :

أن تقرأن على أسماء ويحكمنا منى السلام وأن لا تُشعرا أحدا

يحتوي الشاهد موضوع أن الخفيفة المصدرية التي قد لا تنصب في حالة ما إذا عدت في حكم ما المصدرية أو عدت مخففة من الثقيلة، ولو أنها نصبت لحذفت النون من (تقرأن)، وفي هذا الصدد استشهد البغدادى بما أورده ابن عصفور في (الضرائر) فساق قوله : «ومنه مباشرة الفعل المضارع لأن الخففة من الثقيلة وحذف الفعل نحو قول الشاعر أنشده الفراء عن القاسم بن معن قاضي الكوفة⁽¹⁴¹⁾ :

(136) ج 3 ص 542، 543.

(137) ج 3 ص 544.

(138) ج 3 ص 559.

(139) نفسه.

(140) قبل هذا البيت بيتان هما :

يا صاحبي فدت نفسي نفوسكما وحينما كنتما لاقبينا رشدا
إن تحملا حاجة لي خف محملها وتصنعا نعمة عندي بها ويدا
قال البغدادى عنها في ج 3 ص 563 «لم يعزها أحد إلى شاعر»، وذلك هو الحق فما تحت يدنا من مصادر لا يصرح باسم صاحب الأبيات انظر الخصائص ج 1 ص 390، والإنصاف ج 2 ص 563 الشاهد 370 والمغني ج 1 ص 30 الشاهد 35 وشرح الأشموني ج 3 ص 215 وشرح المكودي ص 172.

(141) هو حميد الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (... — 175 هـ = 791 م)، كان من علماء الكوفة وقضاها، ومن المطلعين على اللغة العربية والفقه والحديث والشعر والأخبار، وانظر ابن حجر العسقلاني (أحمد) تقريب التهذيب ج 1 ص 120 ترجمة 57 حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، وانظر السيوطي (عبد الرحمن) بغية الوعاة ج 2 ص 263 ترجمة 1938، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم.

إني زعيم يا نوي ——— فقهاء إن سلمت من الرزاح
أن تهبطين بلاد قو ——— م يرتعون من الطلاح⁽¹⁴²⁾

وقول الآخر :

(أن تقرأن على أسماء ويحكمنا) البيت، وقول الآخر
إذا كان أمر الناس عند عجوزهم فلا بد أن يلقون كل يباب⁽¹⁴³⁾
وقول ابن الدمينية :

ولي كبد مقروحة من يعنى بها كبدأ ليست بذات قروح
أبى الناس، ويح الناس، أن يشترونها ومن يشتري ذا علة بصحيح⁽¹⁴⁴⁾
يقول الآخر :

وإني لأختار القرى طاوي الحشا محاذرة من أن يقال لئيم⁽¹⁴⁵⁾
قال أبو بكر بن الأنباري رواه الكسائي والفراء عن بعض العرب برفع يقال
ولا يسن شيء من ذلك في سعة الكلام حتى يفصل بين أن والفعل بالسن أو
سوف أو قد في الإيجاب وبلا في النفي فإن جاء شيء منه في الكلام حفظ ولم
يقس عليه نحو قراءة ابن مجاهد «لمن أراد أن يتم الرضاعة»⁽¹⁴⁶⁾ برفع (يتم) ومن
النحويين من زعم أن أنه في جميع ذلك هي الناصبة للفعل إلا أنها أهملت حملاً
على المصدرية فلم تعمل لمشايتها لها في أنها تقدر مع ما بعدها بالمصدر، وما ذكرت
قبل من أنها مخففة أولى وهو مذهب الفارسي وابن جني، لأنها هي التي استقر

(142) انظر وروده في الخصائص ج 1 ص 390 واللسان مادة (طلع) ج 2 ص 602 عمود 3.

(143) انظر الضرائر ص 162.

(144) انظر ديوان ابن الدمينية ص 28 وانظر القالي (أبا علي اسماعيل) الأمالي ج 2 ص 24،
25 وقبل البيت قوله :

ألا يا حمي وادي المياه قتلتنني أباحك لي قبل الممات مبيح
(145) البيت لحاتم الطائي وقد ضمّه ديوانه ص 87، وفي حماسة أبي تمام ج 2 ص 333 وهو
من مجموع ثلاثة أبيات.

(146) سورة البقرة : آية 233، وفي الانصاف ج 2 ص 563 «روي عن ابن مجاهد أنه قرأ :
لمن أراد أن يتم الرضاعة».

في كلامهم ارتفاع المضارع بعدها»⁽¹⁴⁷⁾.

وإنه لما يشد النظر أن البغدادي نقل المبحث بقضه وقضيضه عن ابن عصفور ولم يحرم منه حرفاً ثقة منه في علمه ولأنه وجد في هذا المبحث منهلاً ثرياً يستمد منه الكثير من المعارف في المجال النحوي موثقة محررة ذلك أن كلام ابن عصفور يتضمن شواهد شعرية متعددة بجانب آراء سواء مما سبقه من الأئمة، وقبل هذا وذاك فإن الكتابات النحوية لابن عصفور لا تكاد تخلو من الاستدلال بالقراءات القرآنية كما سلف أن لاحظنا ذلك غير ما مرة، ولاحظناه في هذا المبحث.

ولقد أشرت، فيما سبق، إلى أن البغدادي لم يستغل في بعض الموضوعات مثل هذه النقول على الوجه المطلوب مادام قد اعتمد عليها ناشداً منها التوثيق المعرفي وإثراء الدرس أقول ذلك لأنه قد يغفل عن إثراء مبحث من المباحث دون استنفاد مقالته ابن عصفور من معلومات شتى.

غير أن البغدادي هنا لم يحذَ حذو ما جرى عليه فيما سبق، فقد استغل استغلالاً جيداً نص ابن عصفور دون أن يهمل منه حرفاً، وبذلك استطاع أن يعطي حول المبحث المدروس الأضواء الكاشفة بفضل المعالجة الطريفة لابن عصفور ولولا خوف الإطالة التي قد تفضي إلى الحشو لَحَلَّلْنَا وجه الطرافة في هذه المعالجة⁽¹⁴⁸⁾، ولكن لكل مقام مقال كما يقولون.

النموذج الثاني : زيادة إن بعد ما المصدرية⁽¹⁴⁹⁾

الشاهد الخامس والأربعون بعد الستائة⁽¹⁵⁰⁾ نصه قول جابر بن رألان الطائي
يرجى المرء ما إن لا يلاقي وتعرض دون أذناه الخطوب⁽¹⁵¹⁾

(147) ج 3 ص 559، 560 وانظر الضرائر ص 163 — 165.

(148) من هذه الطرافة حسب التعليل وقوة الاستشهاد.

(149) ج 3 ص 567.

(150) نفسه.

(151) البيت عند القزاز (محمد) كتاب مايجوز للشاعر في الضرورة ص 199 تحقيق محمد زغلول سلام ومحمد مصطفى هراة، والبيت في المغني ج 1 ص 25 الشاهد 26، وينسب البيت أيضاً لاياس بن الإرت، انظر الخزنة ج 3 ص 569 نقلاً عن ابن الأعرابي وغيره، وانظر مقالته البغدادي قبل ذلك عنه فيما يتعلق باختلاف روايته.

عالم البغدادي انطلاقاً من هذا الشاهد موضوع زيادة (إن) بعد (ما) المصدرية مستنداً بمذهب الكسائي وسبويه، ومستنداً بسواهما، منهم ابن عصفور الذي استدل به فيما درسه في هذا المجال وهو قوله : «قال ابن عصفور في كتاب (الضرائر) ومن زيادة إن المكسورة الهمزة في الضرورة قول الشاعر أنشد سبويه وَرَجَّ الفتى للخير ما إن رأيته على السن خيراً لا يزال يزيد

فزاد (إن) بعد (ما) المصدرية وليست بنافية تشبيهاً لها بما النافية ألا ترى أن المعنى ورج الفتى للخير مدة رؤيتك لا يزال يزيد خيراً على السن، لكن لما كان لفظها كلفظ (ما) النافية زادها بعدها كما تزداد بعدما النافية في نحو قولك : ما إن قام زيد وقول الآخر أنشد أبو زيد (يرجى المرء ما إن لا يلاقي) البيت، فزاد (إن) بعد (ما) وهي اسم موصول لشبهها باللفظ بـ (ما) النافية وقول النابعة في إحدى الروايتين⁽¹⁵²⁾ (إلا أوارتي لا إن ما أبينها)⁽¹⁵³⁾ البيت فزاد (إن) بعد (لا) لشبهها بما من حيث كانتا للنفي وزعم الفراء أن (لا) و (إن) و (ما) حروف نفي وأن النابعة جمع بينها على طريق التأكيد انتهى⁽¹⁵⁴⁾.

ولسنا نشك في أن هذا النص المسهب إلى حد ما يدل على ما يضطلع به ابن عصفور من بسط شافٍ للدرس مستوعباً أبعاد المبحث، ومعتدلاً في كل ذلك طريقة جادة في الإقناع بما يقدمه من تعليل عند قرع الحجة بالحجة، مما يجعل سواه من الباحثين في مباحثهم لا يكتفون فقط بالإشارة إلى رأيه، وإنما يسوقونه بنصه وفصه تمتيعاً للمتلقي المتعطش وتوسيعاً لمعارفه.

(152) وردت الرواية الأخرى هكذا : لأياً ما أبينها، انظر ديوانه ص 25، وانظر إصلاح المنطق ص 47، والخزانة ج 2 ص 125.

(153) انظر المصادر السالفة.

(154) ج 3 ص 568.

ز — الأفعال الناقصة⁽¹⁵⁵⁾

النموذج الأول : كان الزائدة للدلالة على الزمن الماضي⁽¹⁵⁶⁾

الشاهد الثامن والعشرون بعد السبعمئة⁽¹⁵⁷⁾ ونصه :

سراة بني أبي بكر تسامي على كان المسومة العراب⁽¹⁵⁸⁾

درس البغداديّ من خلال هذا الشاهد موضوع زيادة (كان) مستدلاً بأعلام النحو، وكان ممن استدل بهم ابن عصفور قال : «تتمة ذهب ابن عصفور في كتاب (الضرائر) إلى أن زيادة كان في الشعر وأنها تكون دالة على الماضي دائماً، قال : ومنها زيادة كان للدلالة على الزمان الماضي نحو قول الفرزدق : (في الجاهلية كان والإسلام)⁽¹⁵⁹⁾ وقول الآخر أنشدته الفارسي :

في غرفة الجنة العليا التي رحبت لهم هناك بسعي كان مشكور⁽¹⁶⁰⁾

يريد بسعي مشكور، وقول الآخر أنشدته الفراء : (على كان المسومة العراب) وقول غيلان بن حريث : (إلى كناس كان مستعيده)، يريد إلى كناس مستعيده، وقول امرئ القيس في الصحيح من القولين :

أرى أم عمرو دمعها قد تحدرت بكاء على عمرو وما كان أصبراً⁽¹⁶¹⁾

يريد وما أصبر أي وما أصبرها وقد تزايد في سعة الكلام، ومنه قول قيس

(155) الخزانة ج 4 ص 2.

(156) نفسه، ص 33.

(157) نفسه.

(158) البيت في المفصل ص 265، وفي لسان العرب مادة (كون) ج 3 ص 318 عمود 3 غير معزو، ولهذا قال النعساني الحلبي في المفضل في شرح أبيات المفصل ص 265 «لم يعرف له قائل على شهرته وكثرة تداوله في كتب النحو» وللبيت روايات أشار إليها البغداديّ في الخزانة ج 4 ص 35، وحاول ترجيح رواية على أخرى وشرح البيت في ضوء ذلك.

(159) صدر البيت : (في حومة غمرت أباك بحورها) انظر ديوانه ج 2 ص 305 وانظر الضرائر ص 77.

(160) البيت للفرزدق في ديوانه ج 1 ص 214.

(161) البيت في ديوانه ص 69.

بن غالب البدری ولدت فاطمة بنت الخرشب الكملة من عبس لم يوجد — كان — مثلهم إلا أن ذلك لا يحسن إلا في الشعر، وإنما أردت زيادتها في فعل دون زيادة الجملة لأنها في حال زيادتها غير مسندة إلى شيء، وسبب ذلك أنها لما زيدت للدلالة على الزمان الماضي أشبهت أمس فكحم لها بحكم أحسن» (162).

إن ما ساقه البغدادي من كلام لابن عصفور مسهباً ليبدل على احتفاله — كما مر نظير ذلك منذ لحظات — بآرائه أكثر من احتفاله بآراء سواه، ذلك أننا حين نتقصى الاستدلالات بآراء غيره لا نجد لها غالباً في كمها وكيفها توازي الاستدلال بآراء ابن عصفور وذلك ما يجعلنا نطمئن مرة أخرى إلى أن البغدادي يجد في كتاب (الضرائر) ما يتقع غلته مما يحفز به إلى الحرص على نقل مبحثه كاملاً، لكونه يرى أن نقل أفكار ابن عصفور بلفظه أكثر فائدة مما لو صاغ هو هذه الأفكار بصياغته الخاصة كما يفعل بعض المرات، فوزن كلام ابن عصفور بلفظه وزن متميز.

فإيراد الاستدلال — ورب الكعبة — مستوعباً مفردات المبحث وبنص صاحبه يعطي الموضوع حقه من الدرس الجاد المتفرد.

النموذج الثاني : حذف ما النافية (163)

الشاهد الثالث والثلاثون بعد السبع مائة (164) ونصه :

فلا وأبي دهماء زالت عزيزة على قومها ما قتل الزند قادح (165)
طرق البغدادي موضوع حذف (ما) النافية من (زال)، وراح يحلله شارحاً ومؤيداً شرحه بنقول عن أئمة النحاة في مقدمتهم ابن عصفور قال : «وقد جعله ابن عصفور من باب حذف النافي وهو (ما)، لكن روي صدره على خلاف هذا قال ومنه حذف (ما) النافية وهو قليل جداً وهو قوله :

لعمري أبي دهماء زالت عزيزة على قومها ما قتل الزند قادح

(162) ج 4 ص 35، وانظر الضرائر ص 77.

(163) ج 4 ص 45.

(164) نفسه.

(165) البيت في تأويل شكل القرآن ص 174. وفي الصناعتين ص 184، وفي المغني ج 2 ص 393 الشاهد 634، و(دهماء) اسم امرأة.

يريد مازالت عزيزة انتهى» (166).

ونلاحظ هنا أن استشهاد البغدادي لم يتجاوز فقرة وهو القدر الذي أورده ابن عصفور، وذلك يعني أنه يدور حيثما دارت مصلحة النص العصفوري فيوجز حين تقتضي مصلحة النص الإيجاز، ويسهب حين تقتضي هذه المصلحة الإسهاب.

على حين أن البغدادي توسّع فيما لو يتوسع فيه ابن عصفور، ومع ذلك لم يستغن عن الاستدلال بكلامه على إيجازه وفي الإيجاز أحياناً من الفائدة ما لا يحويه الإطناب.

النموذج الثالث : جواز اقتران خبر كاد بأن (167)

الشاهد الثالث والخمسون بعد السبعمائة (168) ونصه قول رابعة :
قد كاد من طول البلى أن يحصا (169)

بعد أن أورد البغدادي موضوع جواز اقتران (أن) بخبر (كاد) في أسطر في طالعة البحث استدلل بسيبويه وشفع ذلك مباشرة بالاستدلال بابن عصفور فقال :
«ومثله لابن عصفور، في (الضرائر) قال : ومن ذلك عند بعض النحويين دخول (أن) في خبر (كاد) نحو قول رابعة (قد كاد من طول البلى أن يحصا)، وقول الآخر :

قد كادت النفس ان تفيظ عليه إذ ثوى حشو ربطة وبرود
والصحيح أن دخولها في خبر (كاد) ضرورة إلا أنها ليست مع ذلك بزايدة

(166) ج 4 ص 46 وانظر الضرائر ص 156.

(167) ج 4 ص 90.

(168) نفسه.

(169) البيت في ديوانه ص 172، ثم الملحقات، وقد ذهب البطليوسي (ابن السيد) في الاقتضاب ص 396، إلى أنه لا يوجد في ديوانه، والبيت كذلك عند سيبويه (عمرو بن عثمان) في الكتاب ج 1 ص 478 وعند الشنتمري (يوسف) في تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب بهامش سيبويه ج 1 ص 478، وعند ابن قتيبة (عبد الله) في تأويل مشكل القرآن ص 407 إلا أنه غير منسوب.

لعملها النصب والزائدة لا تعمل بل هي مع الفعل الذي نصبته بتأويل مصدر، وذلك المصدر في موضع خبر (كاد) على حد قولهم : زيد إقبال وإدبار»⁽¹⁷⁰⁾. ولو أننا حاولنا تحليل كلام ابن عصفور لألفيناه يتألف من محاور ثلاثة : المحور الأول يدور حول دخول (أن) في خبر (كاد)، وأن ذلك ليس أمراً مجتمعاً عليه عند النحاة.

والمحور الثاني يدور حول دخولها في خبر (كاد) ضرورة.

والمحور الثالث يدور حول كونها لا تعد زائدة، إذ الزائدة لا تعمل.

بمثل هذا الاستقصاء لمفردات المبحث، والتقصّي لدقائقه يهر ابن عصفور البغدادي وغير البغدادي من الدارسين فلا يجدون بداً من اللواذ بكلامه يستدلون به حين يستدعي منطق البحث الاستدلال أو يشيرون إليه حين تفرض طبيعة البحث الإشارة، لهذا فإن اسمه يتردد بصورة لافتة في المصادر المهمة للنحو العربي كما سلف أن أومأنا إليه.

ح - حروف الجر⁽¹⁷¹⁾

النموذج الأول : وقوع (إلى) موقع (في)⁽¹⁷²⁾

الشاهد الثامن والسبعون بعد السبعمائة⁽¹⁷³⁾ ونصه قول النابغة (م نحو عام 18 ق هـ = 604 م).

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس مطلّي به القار أجرب⁽¹⁷⁴⁾

شرع البغدادي في ضوء هذا الشاهد يشرح موضوع وقوع (إلى) موقع (في)، ويبيّن ذلك بأن قول الشاعر (مطلّي به القار) يعني أنه مكره مبغض وهو يتعدى.

(170) ج 4 ص 90 وانظر الضرائر ص 61.

(171) ج 4 ص 125.

(172) نفسه ص 137.

(173) نفسه.

(174) البيت في ديوانه ص 17، وفي المغني ج 1 ص 75 الشاهد 110 وفي الاقتصاب ص 242 وص 432.

بـ (إلى) وبيّن كذلك أن هذا هو توجيه ابن عصفور فاستشهد به قائلًا : « قال في كتاب (الضرائر) إنما وقعت فيه (إلى) موقع (في) لأنه إذا كان بمنزلة البعير الأجرب المطلّي الذي يخاف عدواه فيطرد عن الإبل إذا أراد الدخول بينها كان مُبْعَضًا إلى الناس فعومل (مطلّي) كذلك معاملة (مبغض)»⁽¹⁷⁵⁾.

والطريف حقاً أن البغداديّ في هذا المبحث استشهد بابن عصفور وحده، ويبدو أنه لم يجد عند غيره ما يشفي ويكفي، على حين أنه في الغالب يستشهد به وبسواه في المبحث الواحد، وهذا من الدلائل القاطعة على ما لكتاب (الضرائر) من مكانة ملحوظة، وما لصاحبه من منزلة عليّة عند أهل التخصص.

النموذج الثاني وقوع (في) موقع (الباء)⁽¹⁷⁶⁾

الشاهد الخامس والثمانون بعد السبعمائة⁽¹⁷⁷⁾، ونصه قول زيد الخيل (م عام 9 هـ = 630 م).

ويركب يوم الروع فيها فوارس بصيرون في طعن الأباهر والكلي⁽¹⁷⁸⁾ ساق البغداديّ كلام ابن عصفور شاهداً في هذا الموضوع مجتزأً أيضاً دون غيره قال : « قال ابن عصفور في (الضرائر) إنما عدّى بصير بـ (في)، لأن قولك هو بصير بكذا يرجع إلى معنى هو حكيم فيه متصرف في وجوهه»⁽¹⁷⁹⁾.

وهذا ما يزيد الأمر وضوحاً ووضوحاً من أن كتاب (الضرائر) لم يكن يغيب عن خلد البغداديّ فيما هو بصدد درسه وحين يستدعي الأمر الاستدلال به مع غيره أو به وحده.

(175) ج 4 ص 137 وانظر الضرائر ص 238.

(176) ج 4 ص 148.

(177) نفسه.

(178) البيت في الاقتضاب ص 242، وفي المغني ج 1 ص 169 الشاهد 279، وهو من أبيات تسعة، انظر الخزانة ج 4 ص 198.

(179) ج 4 ص 148 وانظر الضرائر ص 237.

النموذج الثالث : زيادة (الباء) مع (أَنَّ) الواقعة مع معموليها في تأويل مصدر⁽¹⁸⁰⁾

الشاهد الواحد والتسعون بعد السبعمائة⁽¹⁸¹⁾ ونصه قول امرئ القيس :
ألا هل أتاهما والحوادث جمة بأن امرأ القيس بن تملك يبقرا⁽¹⁸²⁾
اكتفى البغدادي في ضوء هذا الشاهد بالإشارة إلى ابن عصفور في عدّه الباء
زائدة ضرورة في الفاعل بدون (أَنَّ) وذلك حين قال : «وهذا عن ابن عصفور
وغيره ضرورة»⁽¹⁸³⁾.

ثم ما يلبث البغدادي أن يعود إلى الاستشهاد بكلامه بلفظه فيقول : «قال ابن
عصفور وبالجمله لا تقاس زيادة الباء في سعة الكلام إلا في خبر (ما) وخبر (ليس)
وفاعل (كفى) ومفعوله وفاعل (أفعل) بمعنى (ما أفعله)، وما عدا هذه المواضع
لاتزاد فيه الباء إلا في ضرورة شعر أو شاء من الكلام يحفظ ولا يقاس
عليه»⁽¹⁸⁴⁾.

ولاحظ بإمعان أن البغدادي أحيانا قد لا يكتفي بالمرّة الواحدة في الاستشهاد،
إذ قد يتعلّد الاستشهاد عنده — كما سلف القول — المرتين إن بدا له أن الحاجة
إلى التوضيح تفرض المزيد من الاعتراف من معارف ابن عصفور، والحق أنه

(180) ج 4 ص 161.

(181) نفسه.

(182) البيت في المفصل ص 285، والإنصاف ج 1 ص 171 الشاهد 102 والاقتضاب
ص 277 ولسان العرب مادة (بقر) ج ص عمود وكل هذه المصادر تعزو البيت لامرئ
القيس إلا أن ديوانه يخلو منه، ولكنه يوجد في زيادة الطوسي والسكري وابن النحاس
كما أشار إلى ذلك الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد في كتاب الانتصاف من الإنصاف
ج 1 ص 171 بهامش الانصاف.

وهذه الزيادة المذكورة جاءت في قصيدة امرئ القيس :

بمسالك شوق بعد ما كان أقصرا وصلت سليمي بطن قونعرعرا

(183) ج 4 ص 161 وانظر الضرائر ص 63.

(184) ج 4 ص 161.

كلّما⁽¹⁸⁵⁾ تعدّر النقل زال كل إشكال ووضح كل غامض وأصبح مضمونه القضية المدروسة جلياً كالشمس في رائعة النهار.

بهذا نكون قد انتهينا من تقديم مجموعة من النماذج عن استدلالات البغدادي بكتاب (الضرائر) لابن عصفور في الجزء الثالث والرابع من خزائنه بعدما حاولنا تحليلها مستبطين مضامينها ومستنتجين منها ما يمكن استنتاجه من أفكار.

ولم يبق لنا إلا أن نقدم الجدول الذي وعدنا بتقديمه سالفاً والذي يستقصي استدلالات البغدادي كلها بآبن عصفور مما يضيق عنه مجال الدرس والبحث، وفيما يلي الجدول المذكور.

(185) اشتهر على أقلام المعاصرين قولهم «كلما زاد الجهل كلما زاد التخلف» والصواب حذف (كلما) الثانية، ذلك أن (كلما) لها حكم أدوات الشرط، ومن خصائصها أنها لا تتكرر، وإذا ما تكررت تكرر جوابها تبعاً لتكررها.

جدول استقصائي لمواضع استدلال الخزانة بكتاب الضرائر

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 3 ص 336 ج 3 ص 336	المتنى لزوم الالف المتنى في جميع الأحوال نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 218 س 1 وما بعده
ج 3 ص 371 ج 3 ص 371 س 26	إبدال المفرد من التثنية ووضعه موضعه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 249 س 8 وما بعده
ح ج 3 ص 379 ج 3 ص 380 س 2	قيام المفرد مقام الجمع نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 251 س 9 وما بعده
ج 3 ص 390 ج 3 ص 390 ج 3 ص 390 س 26 وما بعده وس 30	المجموع كسر نون الجمع نص الاحتجاج أو الإشارة الإشارة إلى صاحبه.	ص 219 س 5 وما بعده
ج 3 ص 394 ج 3 ص 394 س 5	حذف المضاف من غير أن يقام المضاف إليه مقامه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 165 س 6 وما بعده
ج 3 ص 411 ج 3 ص 412 ص 25 وما بعده وص 418 س 20 وما بعده	جريان الحركات الاعرابية على نون الجمع نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 219 س 5 وما بعده
ج 3 ص 423 ج 3 ص 423 ج 3 ص 423 س 6 وما بعده	جمع المؤنث السالم جمع رفضة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 85 س 5 وما بعده

المصدر كتاب الضرائر	موضع الاستدلال	الخزانة
ص 85 س 5 وما بعده	جمع بيضات نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 3 ص 429 ج 3 ص 429 س 5
ص 286 س 10 وما بعده	الصفة المشبهة الصفة المشبهة وفاعلها الضمير المستتر نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 3 ص 477 ج 3 ص 478 ج 3 ص 478 س 9 وما بعده وص 480 س 2
ص 25 س 12 وما بعده	أفعل التفضيل تنويه (دنيا) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 3 ص 481 ج 3 ص 508 ج 3 ص 508 س 24
ص 109 س 9 وما بعده	الفعل المضارع حذف النون من الأفعال الخمسة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 3 ص 525 ج 3 ص 525 ج 3 ص 526 س 5 وما بعده
ص 44 س 4 وما بعده	معاملة الياء والواو معاملة الصحيح نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 3 ص 526 ج 3 ص 526 س 30 وما بعده
ص 91 س 1 وما بعده	تقدير النصب على الواو ضرورة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 3 ص 527 ج 3 ص 527 س 23 وما بعده
ص 93 س 11 وما بعده	حذف علامتي الاعراب الضمة والكسرة من الحرف الصحيح ضرورة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 3 ص 530 ج 3 ص 531 س 5 وما بعده

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 3 ص 533	عدم حذف حرف العلة للتجاوز ضرورة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 46 س 16 وما بعده
ج 3 ص 534	زيادة حرف الجر في المواضع التي لاتزداد فيها نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 62 س 12 وما بعده
ج 3 ص 535	وضع الاسم موضع الفعل نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 265 س 8 وما بعده
ج 3 ص 540	النواصب أن المخففة قد لاتنصب المضارع نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 163 س 5 وما بعده
ج 3 ص 541	زيادة (إن) بعد (ما) المصدرية نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 61 س 12 وما بعده
ج 3 ص 544	زيادة (أن) بعد (كي) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 59 س 2 وما بعده
ج 3 ص 559	زيادة الفاء نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 73 س 1 وما بعده
ج 3 ص 567	انتصاب الفعل المضارع بعد الفاء من غير ما مُسَوِّغ نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 284 س 6 وما بعده
ج 3 ص 568		
ج 3 ص 584		
ج 3 ص 584		
ج 3 ص 588		
ج 3 ص 588		
ج 3 ص 600		
ج 3 ص 600		

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 3 ص 612	العطف على التوهم	
ج 3 ص 612 س 30 ومابعده	نص الاحتجاج والإشارة إلى صاحبه	ص 279 س 16 ومابعده
ج 3 ص 623	وضع الفعل موضع المصدر	
ج 3 ص 623 س 2 ومابعده	على تقدير حذف (أن) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 263 س 13 ومابعده
ج 3 ص 625	الجوارم	
ج 3 ص 626 س 25 ومابعده	الفصل بين (لم) ومجزومها نص الاحتجاج والإشارة إلى صاحبه	ص 203 س 4 ومابعده
ج 3 ص 628	حذف مجزوم (لم)	
ج 3 ص 628 س 9 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 183 س 9 ومابعده
ج 3 ص 632	زيادة الباء في الفاعل	
ج 3 ص 633 س 3.	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 62 س 12 وص 63 س 1 ومابعده
ج 3 ص 666	الأمر	
ج 3 ص 669	عمل حرف الجر بعد حذفه	
ج 3 ص 669 س 10 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 145 س 15 ومابعده
ج 4 ص 24	الأفعال الناقصة	
ج 4 ص 35 س 11 ومابعده	كان الزائدة للدلالة على الزمن الماضي نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 77 س 10 ومابعده
ج 4 ص 45	حذف (ما) النافية من (زال)	
ج 4 ص 45 س 15 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 156 ومابعده

المصدر كتاب الضرائر	موضع الاستدلال	الخزانة
ص 56 س 11 ومابعده	إضمار (لا) النافية في غير جواب القسم نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 4 ص 48
		ج 4 ص 48
ص 75 س 5 ومابعده	زيادة إلّا نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 4 ص 50
		ج 4 ص 50 س 13 ومابعدها
ص 258 س 11 ومابعده	وضع صيغة الأمر موضع خبر (كن) وجعلها بدلاً منه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 4 ص 57
		ج 4 ص 57 س 7 ومابعده
ص 115 س 6 ومابعده	حذف نون (يكن) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 4 ص 72
		ج 4 ص 72 س 24 ومابعده
ص 152 س 13 ومابعده	أفعال المقاربة استعمال الفعل الواقع في موقع خبر (عسى) بغير (أن)	ج 4 ص 74
		ج 4 ص 82
ص 152 س 13 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 4 ص 82 س 12 ومابعده
ص 60 س 13 ومابعده	جواز اقتران خبر (كاد) بأن نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 4 ص 90
		ج 4 ص 90 س 18 ومابعده
ص 238 س 7 ومابعده	حروف الجر وقوع (إلى) موقع (في) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ج 4 ص 125
		ج 4 ص 137
		ج 4 ص 137 س 18 ومابعده

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 140	حذف الياء من (هي) والواو من (هو) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 125 س 16 ومابعده
ج 4 ص 140 س 19 ومابعده		
ج 4 ص 148	وقوع (في) موقع (الباء) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 237 س 10 ومابعده
ج 4 ص 148 س 14 ومابعده		
ج 4 ص 159	زيادة الباء في المفعول به نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 63 س 10 وص 64 س 1 ومابعده
ج 4 ص 159 س 30 ومابعده		
ج 4 ص 161	زيادة الباء مع (أنَّ) مع معموليها في تأويل مصدر نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 64 س 4 ومابعده
ج 4 ص 161 س 18 ومابعده		
ج 4 ص 184	حذف الضمير الرابط... نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 172 س 14 وص 173 س 1 ومابعده
ج 4 ص 184 س 14 ومابعده		
ج 4 ص 216	إثبات نون التوكيد وحذف اللام نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 157 س 5 ومابعده
ج 4 ص 216 س 20 ومابعده		
ج 4 ص 226	العطف على ضمير الرفع المتصل من غير أن يؤكد بضمير رفع منفصل... نص الاحتجاج أو الإشارة	ص 181 س 7
ج 4 ص 226 س 11 ومابعده		
ج 4 ص 234	الفصل بين (لا) النافية وبين (زال) بالجملة القسمية نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 156 س 10 وما بعده
ج 4 ص 234 س 6 وما بعده		

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 248	إنابة حرف مكان حرف نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 233 س 2 ومابعده
ج 4 ص 248 س 14 ومابعده		
ج 4 ص 253	استعمال (على) اسماً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 505 س 6 ومابعده
ج 4 ص 254 س 8 ومابعده		
ج 4 ص 264	استعمال (الكاف) اسماً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 301 س 7 ومابعده
ج 4 ص 264 س 3 ومابعده		
ج 4 ص 266	زيادة (الكاف) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 65 س 9 و ص 66 س 1 ومابعده
ج 4 ص 267 س 10		
ج 4 ص 274	وضع صيغة ضمير النصب المنفصل بدل صيغة ضمير الرفع المنفصل المفعول في موضع صفص بكاف التثنية نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 262 س 9 ومابعده
ج 4 ص 274 س 8 ومابعده		
ج 4 ص 275	استعمال الحرف استعمالاً لا يجوز مثله في الكلام نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 308 س 7 ومابعده
ج 4 ص 275 س 6 ومابعده		
ج 4 ص 287	الفصل بين الحروف التي لا يليها إلا الفعل في سعة الكلام وبين الفعل نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 201 س 6 ومابعده
ج 4 ص 288 س 13 ومابعده		

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 290	الحروف المشبهة بالفعل حذف النون من التشبيه والجمع من غير أن يكونا موصولين أو مضافين نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 107 س 2 وما بعده
ج 4 ص 293		
ج 4 ص 293 س 2 وما بعده		
ج 4 ص 238	إدخال لام التأكيد في موضع لا تدخل فيه في سعة الكلام نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 57 س 3 وما بعده
ج 4 ص 328 س 26 وما بعده		
ج 4 ص 331	زيادة اللام في خبر (أن) المفتوحة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 58 س 1 وما بعده
ج 4 ص 331 س 14 وما بعده		
ج 4 ص 341	حذف الألف من لفظ الجلالة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 131 س 9 وما بعده
ج 4 ص 341 س 10 وما بعده		
ج 4 ص 357	جعل اسم (كأن) المخففة من الثقيلة ظاهراً أو ضميراً الشأن أو قصة محذوفاً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 309 س 12 وما بعده
ج 4 ص 357 س 21		
ج 4 ص 364	زيادة (أن) في موضع لا تزداد فيه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 59 س 10 وما بعده
ج 4 ص 365 س 7		

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 396 ج 4 ص 413	الحروف العاطفة زيادة الواو نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 71 س 1 ومابعده
ج 4 ص 318 ج 4 ص 318 س 28 ومابعده	زيادة الواو أيضا نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 72 س 1 ومابعده
ج 4 ص 321 ج 4 ص 321 س 18 ومابعده	زيادة الفاء نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 73 س 1 ومابعده
ج 4 ص 422 ج 4 ص 422 س 11 ومابعده	زيادة أم نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 74 س 8 ومابعده
ج 4 ص 428 ج 4 ص 428 س 19 ومابعده	استعمال (إمّا) غير مكررة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 161 س 13 ومابعده
ج 4 ص 448 ج 4 ص 448 س 10 ومابعده	حذف همزة الاستفهام نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 158 س 2 ومابعده
ج 4 ص 521 ج 4 ص 544 ج 4 ص 544 س 18 ومابعده	حروف الشرط (إن) إذا لم يكن لها جواب... نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ضلا من هذه الضرورة
ج 4 ص 558 ج 4 ص 559 ج 4 ص 560 س 9 ومابعده	نون التوكيد دخول نون التوكيد على جواب الشرط أو فعل الشرط نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 29 س 6 ومابعده

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 565	دخول نون التوكيد في	
ج 4 ص 565	جواب الشرط أو فعل الشرط أيضا	
ج 4 ص 565 س 4 وما بعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 29 س 6 وما بعده

ب - شرح شواهد شافية ابن الحاجب

لقد تولى العلامة رضى الدين محمد بن الحسن الإستراباذي النحوي (م عام 686 هـ = 1287 م) شرح شافية ابن الحاجب (م عام 646 هـ = 1249 م) في فن التصريف وذلك في ثلاثة أجزاء حققها الأساتذة محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عمر الحميد، وحققوا جزءاً رابعاً خاصاً⁽¹⁸⁶⁾ بشرح شواهد الشافية ألفه البغدادي وهو يضم مائة وستة وتسعين شاهداً.

وقد اعتمد البغدادي في هذا الشرح مصادر مختلفة في إطار ماعالجه، وكان في طليعة المصادر المعتمدة لديه كتاب (الضرائر) لابن عصفور.

وتقصّيت المواضع التي استدل فيها البغدادي بابن عصفور بالنقل عنه أو الإيحاء إلى اسمه فوجدتها لا تخرج عن عشرين موضعاً سنقدم نماذج منها والباقي نقدمه في جدول استقصائي على نحو ما سلكناه مع مواضع (الخزانة).

أ - أبنية الاسم⁽¹⁸⁷⁾

النموذج : نقص الحركة⁽¹⁸⁸⁾

الشاهد الثامن ونصه قول الأخطل (90 هـ = 708 م)

وما كل مبتاع ولو سلف صفقه براجع ما قد فاته برداد⁽¹⁸⁹⁾

(186) ط دار الكتب - 1395 - 1975.

(187) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 4.

(188) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 18 وانظر الضرائر ص 84.

(189) البيت في ديوانه ص 174 وفي الخصائص ج 2 ص 338، وفي الاقتضاب ص 462 وفي الضرائر 84.

يتضمن هذا الشاهد موضوع نقص الحركة للضرورة، ومنه ينطلق البغدادي في الدرس والبحث مُغنياً ما يدرسه ويبحثه بما أورده ابن عصفور في (الضرائر) يقول : «وقد أورده ابن عصفور في كتاب الضرائر فقال : فأما نقص الحركة فمنه حذفهم الفتحة من عين فعَلْ مبالغة في التخفيف نحو قال الراجز [من الرجز] على محالات عكس عكسا إذا انسداها طلابا غَلَسا

يريد غَلَسا، وقول الآخر [من الطويل]

وما كل مغبون ولو سَلَفَ صفقُهُ

يريد سَلَفَ، وقول الآخر [من الطويل]

وقالوا ترابي فقلت صدقتُم أبي من تراب خلَقَهُ الله آدمُ⁽¹⁹⁰⁾

يريد خلقه الله وقول أبي خراش [من الطويل]

ولحم امرئ لم تطعم الطير مثله عشية أمسى لا يُبين من البكم⁽¹⁹¹⁾

يريد من البكم انتهى⁽¹⁹²⁾

وحين نعرض نص ابن عصفور المستدل به نجده يقدم زيادة الموضوع وهو ما يساعد البغدادي على البيان والإفصاح عما في الجعبة من المعلومات المتنوعة في هذا الشأن بجانب ما يستدل به من أقوال أخرى لأئمة آخرين لهم وزنهم المتميز في مضمار اللغة والنحو.

ب - المصدر⁽¹⁹³⁾

النموذج : ترخيم الاسم في غير النداء⁽¹⁹⁴⁾

الشاهد التاسع والعشرون ونصه قول جميل بن معمر

(190) البيت في كتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة ص 109 وعند السيوطي (عبد الرحمن) في معجم الهوامع ج 2 ص 157، وعند الشنقيطي (أحمد الأمين) في الدرر على معجم الهوامع ج 2 ص 217 غير معزوف.

(191) البيت في الخزانة ج 2 ص 319.

(192) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 18، وانظر الضرائر ص 84، 85.

(193) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 63.

(194) نفسه ص 68.

بَتَيْنُ الزَّمِي لَا إِنَّ لَا إِنَّ لَزِمْتِهِ عَلَى كَثْرَةِ الْوَاشِينَ أَثِي مَعُونٍ (195)

في الشاهد ترخيم من غير نداء أي حذف الحرف الأخير لضرورة الشعر، لأجل ذلك أورده ابن عصفور في كتاب (الضرائر) (196)، كما صرح بذلك البغدادي (197) ولم يَسْقِ نصّاً له في هذا واجتزأ بالإشارة إلى رأي ابن عصفور، مع أن الأمر يحتاج إلى توضيح، لكون صاحب (الضرائر) فصل المبحث مما لم يفصله سواه مما استدل به البغدادي، لهذا أرى لزماً إثبات نصه في ذلك قال : «ومنه ترخيم الاسم في غير النداء إجراء له مجرى النداء عند الاضطرار إلى ذلك، وهو جائز باتفاق من النحويين على لغة من لا ينوي رد المحذوف، بل يجعل ما بقي من الاسم كاسم غير مرخم نحو قول امرئ القيس :

لنعم الفتى تعشو إلى ضوء ناره

طريف بن مال ليلة الجوع والحَصَر (198)

ثم قال بعد أن أورد شواهد، ومنها الشاهد المذكور : «واختلفوا في الترخيم على لغة من نوى رد المحذوف» (199)، وساق شواهد أخر على ذلك متحدثاً عن المبحث بإسهاب (200).

وإتماماً للفائدة، وشرحاً لما في حاجة إلى شرح أرى من المناسب أن أشير إلى ما لم يشر إليه البغدادي، ولم يبينه ابن عصفور في شأن الجملتين : «لغة من لا ينوي رد المحذوف» (201) و «لغة من نوى رد المحذوف»، والجملتان تشيران إلى لغتين

(195) البيت في ديوانه ص 126، وفي الخصائص ج 3 ص 212 وفي إصلاح المنطق ص 223، وفي الاقتضاب ص 469.

(196) ص 136 وما بعدها.

(197) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 68.

(198) البيت في ديوانه ص 142، وفي الكتاب لسيبويه ومعه تحصيل عين الذهب للشنتمري ج 1 ص 336، وفي الموشح ص 155، والخصر بفتح الحاء المعجمة وفتح الصاد المهملة البرد الشديد.

(199) الضرائر ص 138.

(200) نفسه ص 138 وما بعدها.

(201) نفسه ص 136.

في موضوع الترخيم نفصل الحديث عنهما فيما يلي :

إن هناك لغتين في الترخيم : لغة مَنْ ينتظر ولغة من لا ينتظر، وبيان ذلك أن لغة مَنْ ينتظر هي التي يحذف فيها الحرف الأخير من المنادى ويدعى المرخّم ويبقى الحرف الذي قبل المحذوف على ما هو عليه من الحركة أو السكون. من غير تغيير كما لو كان الحرف المحذوف موجوداً.

وأما لغة مَنْ لا ينتظر فهي التي يتغير فيها الحرف الذي قبل الحرف المحذوف عند الترخيم، وكأن الحرف المحذوف لم يعد له أدنى صلة بالمنادى مطلقاً، أي يعامل — كما جاء في عبارة ابن عقيل (م عام 796 هـ) — بما يعامل به لو كان هو آخر الكلمة وضعاً فتبينه على الضم⁽²⁰²⁾، لذلك سميت اللغة الأولى لغة من ينتظر أي ينتظر الحرف المحذوف وسميت أيضاً لغة من ينوي الحرف المحذوف أي يعده، وسميت الثانية لغة من لا ينتظر الحرف المحذوف وسميت أيضاً لغة من لا ينوي الحرف المحذوف أي لا يعده.

وعن اللغتين تحدث ابن مالك في الألفية فقال في باب الترخيم :
وإن تَوَيْتَ بعد حذف ما حُذِفَ فالباقِي استعْمِلْ بما فيه أَلِفٌ
واجعَلْهُ إنْ لم تنوِ مَحْذَوْفاً كما لو كان بالآخر وضعاً ثُمَّ
كل ذلك غفل عنه البغداديّ وغفل عنه كذلك ابن عصفور وكذا محقق كتاب
(الضرائر) الذي لم يوصىء إلى هذا الموضوع في الهامش إملاء خفيفة تعطي بصيص
ضوء ليس غير.

ج - الجمع⁽²⁰³⁾

النموذج : نقص الحركة أيضاً⁽²⁰⁴⁾

الشاهد الخامس والستون⁽²⁰⁵⁾ ونصه قول الراجز

(202) انظر شرح الألفية ج 2 ص 229.

(203) ج 4 ص 121.

(204) نفسه ص 128.

(205) نفسه.

فتستريح النفس من زَفَرَاتِهَا⁽²⁰⁶⁾

قال البغدادي «على أن إسكان الفاء من زَفَرَاتِهَا ضرورة والقياس فتحها قال ابن عصفور في كتاب (الضرائر) في فصل نقص الحركة للضرورة ومنه قول ذي الرمة :

أبت ذِكرَ عودن أحشاء قلبه خفوقاً ورَفَضَاتِ الهوى في المفاصل

حكيم لرفضات وهو اسم بحكم الصفة ألا ترى أن رفضات جمع رفضة ورفضة اسم والاسم إذا كان على وزن فَعْلَة وكان صحيح العين فإنه إذا جمع بالألف والتاء لم يكن بد من تحريك عينه اتباعاً لحركة تائه نحو حَفْنَة وَحَفْنَات وإذا كان صفة بقيت العين على سكونها نحو ضَحْمَة وَضَحْمَات، وإنما فعلوا ذلك فرقاً بين الاسم والصفة وكان الاسم أولى بالتحريك لحقيقته واحتمل لذلك ثقل الحركة وأيضاً فإن الصفة تشبه الفعل، لأنها ثانية عن الاسم غير الصفة، كما أن الفعل ثانٍ عن الاسم، فكما أن الفعل إذا لحقته علامة جمع نحو ضربوا ويضربون لم يغير، فكذلك لم يغير الصفة إذا لحقتها علامتا الجمع وهما : الألف والتاء، فكان ينبغي على هذا أن يقول : رَفَضَاتِ الأ أنه لما اضطر إلى التسكين حكم لها بحكم الصفة فسكن العين، ومما يبين لك صحة ما ذكرته من أن تسكين العين إنما هو بالحمل على الصفة أن أكثر ما جاء من ذلك في الشعر إنما هو مصدر لقوة شبه المصدر باسم الفاعل الذي هو صفة، ألا ترى أن كل واحد منهما قد يقع موقع صاحبه، يقال : رجل عدل أي عادل فوقع المصدر موقع اسم الفاعل، وقال تعالى : «ليس لوقعتها كاذبة»⁽²⁰⁷⁾ أي كذب، فوقع كاذبة، وهو اسم الفاعل، موقع كذب وهو مصدر انتهى»⁽²⁰⁸⁾.

(206) الرجز في الخصائص ج 1 ص 316 وفي اللسان مادة (لم) ج 3 ص 398 عمود 3، وفي الضرائر ص 86، وهو في كل أولئك غير معزو، ووَرِدَ كاملاً هكذا
عَلَّ صُرُوفِ الدَّهْرِ أَوْ ذَوْلَاتِهَا يُدِلُّنَا اللَّمَّةَ مِنْ لَمَاتِهَا
فتستريح النفس من زَفَرَاتِهَا

(207) سورة الواقعة آية 2.

(208) ج 4 ص 128، 129 وانظر الضرائر ص 85، 87، وبالموازنة بين الوارد في شرح شواهد الشافية والوارد في الضرائر نلاحظ أن البغدادي ضرب صفحاً عن جل الشواهد عند الاستدلال اختصاراً.

وغير خاف أن نص ابن عصفور المستشهد به قد حوى من العلوم حول جمع (فَعْلَة) — بفتح الفاء وسكون العين — اسماً ووصفاً ما هو كافٍ وشافٍ، الأمر الذي جعل البغدادي ينقله كاملاً فأغناه عن أي استشهاد آخر مادام هذا الاستشهاد غنياً بما يريد إبلاغه من معارف في المبحث الذي يدرسه.

أما بقية ما يتعلق بجمع وزن (فَعْلَة) فهو ما لم يتصدّ له البغدادي ولا ابن عصفور لأنه ليس محل الدرس وهو مافصلته الخلاصة ضمن باب (كيفية تثنية المقصور والمدود) وذلك عند قول ابن مالك «والسالم العين الثلاثي اسماً أنل» ؛ وما فصله أيضاً بياناً وشرحاً وشرحاً شراحها⁽²⁰⁹⁾

د — الابتداء⁽²¹⁰⁾

النموذج قطع همزة الوصل في الدرج⁽²¹¹⁾

الشاهد الرابع والعشرون⁽²¹²⁾ نصه قول قيس بن الخطيم (م نحو 2 ق هـ = 620 م)

إذا جاوز الإثنتين سِرٌّ فإنه بنتٌ وتكثر الوشاة قمين⁽²¹³⁾

في هذا الشاهد موضوع قطع همزة الوصل في درج الكلام المتمثل في همزة (اثنتين) وهو شاد لا يكون إلا في ضرورة الشعر كما قال البغدادي وشفع كلامه بكلام ابن عصفور قائلاً : «قال ابن عصفور في كتاب الضرائر ومنها قطع همزة الوصل في الدرج إجراء لها مجراها في حال الابتداء بها، وأكثر ما يكون ذلك في أول النصف الثاني من البيت لتعذر الوقف على الأنصاف التي هي الصدور نحو

(209) انظر من ذلك، ابن عقيل ج 2 ص 350 ومابعداها.

(210) ج 4 ص 176.

(211) نفسه ص 183.

(212) نفسه.

(213) البيت في ديوانه ص 105، وفي الأمالي للقاقي ج 2 ص 173 و ص 198، ونسبه المبرد (محمد) في الكامل ج 2 ص 17 لجميل بن معمر، ورواه غير واحد هكذا (إذا جاوز الخلفين)، كما ذكر البكري (أبو عبيد الله) في اللآلي ج 2 ص 769، بهذا فإنه لا شاهد في البيت إذا صحت هذه الرواية.

قول حسان رضي الله عنه :

لتسمعنَّ وشيكاً في دياركم . الله أكبر يا ثاراتِ عثمان(214)

وقول الآخر :

لانسب اليوم ولا تُخلَّه إتسع الخرق على الراقع(215)

وقد يقطع في حشو البيت وذلك قليل ومنه قول قيس بن الخطيم إذا جاوز
الإثنين سر فإنه البيت.

وقول جميل :

ألا لا أرى إثنين أحسن شيمَةً

على حد ثان الدهر منى ومن جُمِّل(216)

وأنشد قدامة :

يا نفس صبراً كل حيّ لاقٍ وكل إثنين إلى افتراق(217)

انتهى(218)

وليس من ريب في أن نص ابن عصفور تميز ببيان مفصل لم يكتف فقط
بالتصدي لهمزة (اثنين) وقطعها في درج الكلام بل تجاوزها إلى القطع في أول
النصف الثاني من البيت وفي سواه، وكل ذلك أورد له شواهد شعرية على عادته
في التدليل على أية قضية علمية تحت مجهر درسه.

(214) البيت في ديوانه ص 248، وفي الأساس مادة (ثأر) ص 68 ومابعداها، عمود 2.

(215) البيت لأنس بن العباس السلمي في الكتاب لسيبويه. وفي تحصيل عين الذهب بهامشه ج
2 ص 349 وفي الكامل ج 2 ص 60.

(216) البيت في ديوانه ص 99 وفي الموشح ص 150.

(217) البيت في الخصائص ج 2 ص 475 غير معزو.

(218) ج 4 ص 183 وانظر الضرائر ص 53 ومابعداها، وتجدر الإشارة إلى أن بين الوارد في
(شرح شواهد الشافية) وبين الوارد في (الضرائر) بعض الاختلاف لعله يرجع إلى تصرف
البغدادي، دفعه إليه دافع حب الاختصار.

هـ - الوقف (219)

التمودج حذف المشدد في الوقف (220)

الشاهد الرابع بعد المائة (221) ونصه قول لبيد (م عام 41 هـ = 661 م).
وَقِيلَ مِنْ لُكَيْزٍ شَاهِدَ رَهْطُ مَرْجُومٍ وَرَهْطُ ابْنِ الْمُعَلِّ (222)
هو من الشواهد التي تشهد بوقوع حذف المشدد في الوقف وحذف حرف
بعده عند الضرورة كما هو واضح في كلمة (المعل) وأصلها (المعلّ).

وقد أطلال البغدادي في هذا المبحث وأورد نماذج وأقوالاً وشواهد ثم كان مما
أورده كلام ابن عصفور في (الضرائر) حين قال : «واعتبر ابن عصفور في كتاب
الضرائر حذف اللام الثانية مع الألف قال : وقد يحذف المشدد ويحذف حرف
بعده، ومن ذلك قول لبيد (ورَهْطُ ابْنِ الْمُعَلِّ) يريد المعلّ وقول النابغة :
إذا حاولت في أسد فجوراً فأني لست منك ولست من» (223)
يريد مني انتهى» (224).

و - الإبدال (225)

التمودج : حذف الفتحة التي هي علامة الإعراب من آخر الفعل
المضارع (226)

الشاهد التاسع والتسعون بعد المائة (227)، ونصه قول لبيد :

(219) ج 4 ص 191.

(220) نفسه ص 209.

(221) نفسه ص 207.

(222) البيت في الكتاب لسيبويه وفي تحصيل عين الذهب بهامشه ج 2 ص 291 وفي الموشح
ص 151، واللسان مادة (رجم) ج 1 ص 1137 عمود 2.

(223) البيت في ديوانه ص 108، وفي الكتاب وتحصيل عين الذهب ج 2 ص 290 ورواية
الديوان (ولست في)، وعليه فإن البيت لاموضع فيه للاستشهاد.

(224) ج 4 ص 209، وانظر الضرائر ص 134، 135.

(225) ج 4 ص 414.

(226) نفسه ص 416.

(227) نفسه ص 415.

تَرَاكَ أَمَكْنَةً إِذَا لَمْ أَرْضَهَا أَوْ يَرْتَبِطُ بَعْضُ النَفُوسِ حَامِئُهَا⁽²²⁸⁾
يتضمّن الشاهد ضرورة تتمثل في إسكان الفعل المضارع وحققها نصب،
لأنه بعد (أو) التي بمعنى (إلا أن)، وهناك تعليل آخر غير هذا لا حاجة بنا إلى
إيراده هنا⁽²²⁹⁾.

وقد أيدّ البغداديّ هذا التخريج النحويّ بقول ابن عصفور فقال : «قال ابن
عصفور في كتاب (الضرائر) ومنهم حذفهم الفتحة التي هي علامة الإعراب من
آخر الفعل المضارع كقول لبيد : أَوْ يَرْتَبِطُ أَلَا تَرَى أَنَّهُ أَسْكَنُ يَرْتَبِطُ وَهُوَ فِي
الأصل منصوب لأنه بعد (أو) التي بمعنى (إلا أن) وإذا كانت بمعنى (إلا أن)
لم يكن الفعل الواقع بعدها إلا منصوباً بإضمار أن وحذفها من آخر الفعل المعتل
أحسن كقوله :

أَيُّ اللَّهِ أَنْ أَسْمُو بَأْمٌ وَلَا أَب

انتهى⁽²³⁰⁾.

وبجانب استدلال البغداديّ بابن عصفور فإنه اعتضد برأي غيره تأييداً لابن
عصفور نفسه وجلاء لما ذهب إليه إثراء للبحث، وإغناء للبيان وخدمة لمضمون
الشاهد الذي لم يأل البغداديّ جهداً في شرحه لغة وإعراباً استشرافاً لما يود البوح
به الشاعر.

ووفاء بالوعد، وبعد هذه النماذج نقدم جدولاً استقصائياً للمواضع التي استدل
فيها البغداديّ بابن عصفور بالنقل عنه أو الإيحاء إلى اسمه في كتابه (شرح شواهد
الشافعية) وفيما يلي الجدول المذكور.

- (228) البيت في ديوانه ص 228 وهو من معلقته التي أولها :
عَفِيت الدُّيَارُ مَحَلَّهَا فَمَقَامُهَا بِمَتَى تَأْبُدُ نَحْوَهَا فَرَجَائُهَا
وانظر الروزني (الحسين) شرح المعلقات السبع ص 125.
(229) من ذلك أن فعل (يرتبط) معطوف على (لم أرضها) ج 4 ص 416.
(230) ج 4 ص 416، هو عجز بيت لعامر بن الطفيل، وصدره :
فَمَا سَوْدَتْنِي عَامِرٌ عَنْ وَرَائِهِ
وقد ورد في الفصل ص 384 وفي المغني ج 2 ص 677 وعند السيوطي (عبد الرحمن)،
شرح شواهد المغني ج 2 ص 953 الشاهد 845، وفيه أن البيت من قصيدة أولها :
تَقُولُ ابْنَةُ الْعَمْرِئِ مَالِكٌ بَعْدَمَا أَرَاكَ صَحِيحاً كَالسَّلِيمِ الْمَغْذَبِ

شرح شواهد الشافية	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 4 ج 4 ص 18	أبنية الاسم نقص الحركة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 84 س 2 ومابعده
ج 4 ص 18 س 8 ومابعده	المصدر ترخيم الاسم في غير النداء نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 136 س 8 ومابعده
ج 4 ص 63 ج 4 ص 68	الجمع نقص الحركة أيضاً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 85 س 3 ومابعده
ج 4 ص 121 ج 4 ص 128	الابتداء قطع همزة الوصل في الدرج نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 53 س 5 ومابعده
ج 4 ص 176 ج 4 ص 183	الوقف حذف المشدد في الوقف نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 134 س 10 ومابعده
ج 4 ص 191 ج 4 ص 209	إبدال الياء الخفيفة جيماً في الشعر نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 231 س 3 ومابعده
ج 4 ص 216	إبدال ألف (ما) و(هاهنا) هاء نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 232 س 6 ومابعده
ج 4 ص 221 س 15 ومابعده		
ج 4 ص 221		
ج 4 ص 221 س 6 ومابعده		

شرح شواهد الشافية	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 247	إجراؤهم الوصل كالوقف	ص 31 س 6 ومابعده
ج 4 ص 247 س 19 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	
ج 4 ص 266	حذف فعلي الشرط والجزاء	ص 184 س 15 ومابعده
ج 4 ص 266 س 16 ومابعده وص 267 س 15 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	
ج 4 ص 310 ج 4 ص 314	الإمالة وصل ألف القطع	ص 99 س 2 ومابعده
ج 4 ص 314 س 4	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	
ج 4 ص 353 ج 4 ص 402	الإعلال إبدال الهمزة من الياء	ص 224 س 1 ومابعده
ج 4 ص 402 س 14 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	
ج 4 ص 404	إثبات حرف العلة في الموضع الذي يجب حذفه فيه	ص 42 س 2 ومابعده
ج 4 ص 404 س 3 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	
ج 4 ص 410	إبدال الهمزة من الياء أيضاً	ص 224 س 1 ومابعده
ج 4 ص 410 س 1 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	
ج 4 ص 414 ج 4 ص 416	الإبدال حذف الفتحة التي هي علامة الإعراب من آخر الفعل المضارع	ص 89 س 3 ومابعده
ج 4 ص 416 س 4 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	

شرح شواهد الشافية	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 428 ج 4 ص 428 س 7 ومابعده	إبدال الهمزة من الألف نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 221 س 6 ومابعده
ج 4 ص 430 ج 4 ص 430 س 11	إبدال الهمزة من واو ساكنة مضموم ما قبلها نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 224 س 14 ومابعده
ج 4 ص 443 ج 4 ص 443 س 17 ومابعده	إبدال الياء من حرف من الحروف الصراح نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 225 س 14 ومابعده
ج 4 ص 447 ج 4 ص 447 س 16 ص 248 س 5	إبدال السين من (الخامس) ياء والاكتفاء بالكسرة عنها نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 227 س 10

آخر المطاف

حين نعلم إلى الدراسة، ومعها الجداول، نتدبرها ملياً مستبطين ما لم نستبطن خلال الدرس والبحث نستنتج أن ابن عصفور جدير بدراسة مستقلة جادة عن آرائه النحوية وجهده العلمي في إثراء الدرس النحوي، لهذا قلت في طالعة هذه الدراسة «... بغض النظر عما يروج من آرائه في المصادر النحوية وهي كثيرة مبثوثة بين ثناياها تغري همة الباحث بجمعها ودراستها لأنها حرة بذلك، فهل ينتبه الباحث المتخصص في هذا إلى هذا؟ نتمنى»

إن من يدرس كتاب (ضرائر الشعر) وحده يستطيع أن يلمح في رحابه الوسيعة التفرد النحوي لابن عصفور، وعندما أذهب إلى هذا لست أدعي أنه أتى بجديد على مَنْحَى ما أتى به ابن مضاء (م عام 592 هـ = 1196 م) في كتابه (الرد

على النحاة) من الثورة على نظرية العامل، فذاك مالا أقصده قطعاً وإنما الذي أقصده حقاً هو أن التفرد النحوي لابن عصفور تمثل عندي في أنه نحا بمباحثه النحوية نحواً غير معهود عند الكثير من النحاة خاصة المقلدين منهم استطاع به كسر طوق الانفلاق في دائرة المدرسة البصريّة والمدرسة الكوفيّة، وآية ذلك أنه يعرض القضية النحويّة أو اللغوية فإذا ما عَنَّ له فيها رأي انطلق يجادل مُصَحِّحاً، إن اقتضى الأمر التصحيح، وموجَّهاً، إن اقتضى التوجيه، ومفنداً، إن دعا جوهر القضية إلى التنفيذ، غير مبالي بما يكون قد نال مدرسة نحوية مآ من الانتقاد عليها مادام الحق رائده، ومن هنا يسوغ القول لنا بأن ابن عصفور صاحب مدرسة لها معالمها الواضحة ومميّزاتها المتفردة تستحق الرصد العلمي من قِبَل الباحثين المتخصصين لاستخلاص هذه المعالم والمميّزات ودراستها دراسة علميّة جادة تسهم في إبراز المدرسة النحوية الأندلسيّة في الصورة الاستقلاليّة.

أما إذا أضاف الباحث المتخصص مايروج من آراء لابن عصفور في كتبه الأخرى (كالمقرب) وسواه، وما يروج من آرائه الأخرى في أمهات المصادر النحويّة، أقول إذا أضاف الباحث المتخصص ذلك إلى ما سبق ذكره فإنه، بلا أدنى ارتياب، سوف يُحرز منهلاً⁽²³¹⁾ من المعارف النحوية ذات طرافة يمدده بكل مايريد في هذا الميدان مما يزيد معالم مدرسة ابن عصفور النحويّة ومميزاتها إشراقاً ونضارةً ووضاءةً.

ولقد أحسن الدكتور فخر الدين قباوة صنعاً حين ألّف عن ابن عصفور كتابه (ابن عصفور والتصريف) ففصّل فيه مذهبه في علم الصرف وبيّن موقفه من العلماء السابقين، ولنظير هذا أدعو بالحقاق، وبذلك سيبدو الكيان الأندلسي العلميّ شامخاً وهو شموخ تكون عبر سنوات طويلة تبدأ من الفتح الاسلامي إلى عصر ابن عصفور ومابعد عصر ابن عصفور إلى أن أخذت مواكب الحضارة الاسلامية ترجع القهقري موكباً موكباً، وذلك حين أصبحت الخرافة ديدن الحكام وشريرة الناس، وأضحى التفرُّق بدل التوحّد وأمسى التقليد عوض الاجتهاد وبات الانفلاق مكان الانفتاح، فاحترقت الأندلس في لهيب هذا الضياع.

(231) شاع على أقلام المعاصرين والسنة المذيعين والمذيعات استعمال فعل (أحرز) لازماً هكذا (أحرز على الشهادة) والصواب هو ما أثبتناه أعلاه.

ومع ذلك اقتعد عطاؤها ذاكرة التاريخ ألقاً حياً يشع ويشع، وحوله أعاصير
تزجر، لكنها ماتلبث أن تترد خائبة وهو ثابت شامخ يستمد الثبات والشموخ من
مقومات الوحي الخالد وخصائصه، وما كان كذلك فهو صنو الزمان يمضي معه
في صحو دائم يحضر الخطر إلى شق الطريق لتسلق الذرى.

المصادر والمراجع

الأخطل (غيلث بن غوث)
ديوان شعره، صنعة السكرى، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار
الأصمعي، حلب 1970.

الأزهري (خالد)
التصريح بمضمون التوضيح، المطبعة المصرية 1305 هـ
الأشموني (علي)
منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، دار الجيل، رتبّه وضبطه وصحّحه
مصطفى حسين أحمد (بلا تاريخ)

الألوسي (محمد شكري)
الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، مكتبة دار البيان، بغداد
(بلا تاريخ).

إمرؤ القيس
ديوان شعره، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم دار المعارف 1958.
الأنباري (عبد الرحمن)

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق
محمد محي الدين عبد الحميد، ومعه كتاب الانتصاف من الانصاف
للمحقق المذكور، ط 4، مطبعة السعادة 1380 — 1961.

بحرق (محمد)
تحفة الأحباب وطرفة الأصحاب، مطبوعات مكتبة ومطبعة عبد السلام
بن شقرون.

- البطلوسيّ (ابن السيد)
الاقتصاب، ط دار الجيل بيروت 1973.
- البغداديّ (عبد القادر)
— خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ط 1299 هـ
— شرح شواهد الشافية، تحقيق محمد نور وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت 1395.
- البكرّي (أبو عبيد عبد الله)
اللاي في شرح أمالي القاضي، تحقيق عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والنشر 1354 — 1936
- أبو تمام (حبيب بن أوس)
ديوان الحماسة بشرح التبريزيّ، ط 1، دار القلم بيروت (بلا تاريخ)
- ابن الجزريّ (محمد)
النثر في القراءات العشر، راجعه محمد الضباع، دار الكتب العلمية بيروت (بلا تاريخ).
- ابن جني (عثمان)
الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط دار الكتب 1376 — 1956.
- حاتم الطائيّ
ديوان شعره، نشر ابراهيم الجزيني، دار الكاتب العربي بيروت 1968.
- حسان بن ثابت
ديوان شعره، دار صادر بيروت 1386 — 1966.
- رؤبة بن العجاج
ديوان شعره، نشر وليم بن الورد البروسي ليسيج 1903.
- الريسوني (محمد المنتصر)
الشعر النسويّ في الأندلس، دار مكتبة الحياة لبنان 1978.
- ابن الزبير (أحمد)
صلة الصلة، تعليق بروفنصال الطبعة الاقتصادية، الرباط 1937.

الزخشرّي (محمود)

— المفصل، ط 2 دار الجليل، لبنان (بلا تاريخ)

— أساس البلاغة، دار صادر بيروت 1385 — 1965

ابن السكيت (يعقوب)

إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر 1375 — 1956.

السيوطي (عبد الرحمن)

— بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة تحقيق محمد أبي الفضل

إبراهيم، ط 1 مطبعة عيسى الفاي 1384 — 1964.

— شرح شواهد المغني، تذليل محمد محمود الشنقيطي، منشورات دار مكتبة الحياة 1386 — 1966.

الشنقيطي (أحمد الأمين)

الدرر اللوامع على همع الهوامع، شرح جمع الجوامع، ط 2 على الأوفست، 1393 — 1973.

الشتتري (يوسف)

تحصيل عين الذهب، من معدن جوهر الأدب، في علم مجازات العرب، (بهامش الكتاب لسيوييه)، ط 1 بولاق 1316.

الصبان (محمد بن علي)

حاشيته على الأثموني (مطبوعة بهامشه).

ابن عصفور (علي)

ضرائر الشعر تحقيق السيد ابراهيم محمد ط 1 دار الأندلس 1980.

العسكريّ (أبو هلال الحسن)

كتاب الصناعتين. تحقيق على محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل ابراهيم،

ط 1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي 1371 — 1952.

ابن عقيل (عبد الله)

شرح الألفية تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط 9 المكتبة التجارية

الكبرى، 1375 — 1956.

- الفرزدق (همام بن غالب)
ديوان شعره دار صادر بيروت 1386 — 1966.
- القالبي (أبو علي اسماعيل)
الأُمالي، ط 2، المكتبة التجارية الكبرى، 1373 — 1954.
- ابن قتيبة (عبد الله)
— تأويل مشكل القرآن، شرحه ونثره السيد أحمد صقر (بلا تاريخ ولا مكان الطبع)
— الشعر والشعراء، ط 2، دار الثقافة بيروت 1969.
- القزاز (محمد)
ضرائر الشعر أو كتاب مايجوز للشاعر في الضرورة تحقيق وشرح
ودراسة د. محمد زغلول سلام، و د. محمد مصطفى هراة، الناشر
منشأة المعارف بالاسكندرية 1973.
- الكتبي (محمد بن شاكر)
فوات الوفيات تحقيق د. إحسان عباس دار صادر بيروت 1974.
- المبرد (محمد)
الكامل في اللغة والأدب، المكتبة التجارية الكبرى (بلا تاريخ).
- ابن مالك (محمد ابن الناظم)
شرح الألفية منشورات ناصر خسرو طهران 1312.
- المراكشي (عبد الملك)
الذيل والتكملة السفر الخامس تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة
بيروت 1965.
- المرزباني (محمد)
الموشح تحقيق علي محمد البخاري دار نهضة مصر 1965.
- المقري (أحمد)
نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب دار صادر بيروت 1388 —
1968.

المكودي (عبد الرحمن)

شرح الألفية مطبعة الباني 1347 هـ

ابن منظور (محمد بن مكرم)

لسان العرب، إعداد يوسف خياط ونديم مرعشلي دار لسان العرب،

بيروت 1389 هـ

النابعة (زياد بن معاوية)

ديوان شعره المكتبة الأهلية بيروت 1929.

ابن النديم (محمد بن اسحاق)

الفهرست تحقيق د. رمضان عبد التواب الناشر مكتبة الخانجي مصر

1400 — 1980.

النعساني الحلبي (محمد)

المفضّل في شرح أبيات المفضّل (بهامش المفضل)

ابن هشام (عبد الله)

— أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك تحقيق محمد محي الدين

عبد الحميد، ط 4، المكتبة التجارية الكبرى، 1375 — 1956.

— مغني اللبيب تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المرني

القاهرة (بلا تاريخ)

الوزاني (محمد المهدي)

إيضاح المسالك الخفية إلى الفتوحات القويمية وهي حاشية على شرح

السوداني على الأجرومية طبعة مجرية

ظواهر ثقافت و اجتماعي

الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي

د. إبراهيم القادري بوتشيش
كلية الآداب — مكناس

عرف المجتمع المغربي-الأندلسي — على غرار كل المجتمعات الانسانية — أنماطا متعددة من أشكال الفكر الغيبي، والمعتقدات الخرافية، كان أبرزها نمط الفكر السحري. والواقع أنه لايتأتى فهم هذا النمط من التفكير المجتمعي بمعزل عن خلفيته السوسيو-اقتصادية، والنسيج الثقافي والمناخ السياسي الذي أفرزه، فهو انعكاس أمين لظواهر وقضايا شهدتها العصر المرابطي، وتعبير عن مواقف وأدوات لتجاوز المشاكل والأزمات التي تجددت في هذا العصر، ومحاولة لجعل الانسان سيدا على الطبيعة، يذلل صعوباتها، ويقتحم المستحيل عن طريق تخطي المألوف والشائع. لكن كيف يفسر انتشار هذه الظاهرة وذيوعها في ربوع المغرب والأندلس؟

لقد انتهينا في إحدى الدراسات⁽¹⁾ للأحوال الاقتصادية في العصر المرابطي إلى القول بوجود تفاوت في ملكية وسائل الانتاج من أرض وماشية وآلة ورؤوس أموال، مما سمح بظهور تفاوت اجتماعي استفادت منه فئة محدودة، بينما أقفلت أبواب الرزق أمام فئات عريضة من شرائح المجتمع، وسدت أمامها كل القنوات والطرق الممكنة لتحسين وضعها الاجتماعي⁽²⁾، وهو ما جعلها تلجأ إلى الفكر

(1) انظر دراستنا: الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة نوقشت بكلية الآداب بمكناس سنة 1991 (مرقونة) ج 1، ص: 143 وما بعدها.

(2) نفسه، ج 2، ص: 256 وما بعدها.

الغيبي لتعبر عن طموحاتها وأمانيتها، وتؤسس عالماً «خيالياً» تختزن فيه كل توجهاتها وتطلعاتها.

ونظراً لعجز الدولة المرابطية عن تقديم حلول عملية وناجعة لعدد من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، فإن العامة حاولوا بناء عالم خاص لحل معضلاتهم، فأقاموا في ضوء ذلك مجموعة من المعتقدات الغيبية.

وتدخلت عوامل أخرى لتساهم في تكريس الفكر السحري بالمغرب على الخصوص، منها ترسبات بعض المعتقدات القديمة التي تميل أو تتفاعل مع مظاهر السحر والشعوذة. فمن خلال استقراء الماضي، يتضح أن ثمة ديانات وثنية ومعتقدان خرافية طغت على عقلية السكان، بعضها محلي، وبعضها وافد من الشرق تمخض عنها تهيبء الذهنية المغربية-الأندلسية لتقبل أنماط الفكر السحري والاعتقاد بوجود أرواح في الجن داخل مختلف العناصر الطبيعية من عيون وأنهار وأحجار وجبال وأشجار. ولا تزال بعض القبائل المغربية — إلى الآن — تعظم هذه العناصر وتقيم لها مواسم سنوية⁽³⁾.

وبالمثل، فإن سذاجة العامة وسرعة تصديقهم لاشكال الفكر الغيبي ساهمت في تكريس الاعتقاد بالسحر والعرافة. فمنذ البدايات الأولى للعصر المرابطي، نسبوا إلى عبد الله بن ياسين قدرته على تفجير الماء من قلب الصحراء القاحلة⁽⁴⁾. كما صدقوا خبر انقطاع نقيق الضفادع بمجرد ما اقترب من إحدى البرك التي كانت توجد بداخلها⁽⁵⁾ ناهيك عن تقبل ذهنيته تصديق الاشاعات⁽⁶⁾ والافتراءات والمزاعم الشعبية superstitions⁽⁷⁾. وقد استغل المهدي بن تومرت نقطة الضعف

(3) بن منصور : قبائل المغرب. طبعة الرباط 1968. المطبعة الملكية، ج 1، ص : 287.

(4) البكري : المغرب في ذكر افريقية والمغرب. نشره دي سيلان. طبعة الجزائر 1911، ص : 168 — 169.

(5) ابن الخطيب : أعمال الأعلام. تحقيق أحمد مختار عبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، طبعة البيضاء 1964، ج 3، ص : 231 — ابن أبي زرع : الأنيس المطرب تحقيق عبد الوهاب بن منصور. طبعة الرباط 1973، ص : 133.

(6) ابن عذاري : البيان المغرب، تحقيق برونفسال وس. كولان. طبعة بيروت 1980، ج 4، ص : 62.

(7) انظر أطروحتنا الآنف الذكر، ج 3، ص : 789 — 790.

هاته في العقلية المغربية ليمرر مخططاته لتصفية الدولة المرابطية عبر مجموعة من الحيل والمناورات والتمويهات والالوهام والحيل التي انطلت برمتها على العامة⁽⁸⁾. ومن ثم نعتقد أن ترسبات العقلية الميثية ومحاولة تجاوز مرارة الواقع الاقتصادي والاجتماعي المعاش، كان وراء انتشار ظاهرة السحر والعرافة.

وقد فطن ابن خلدون⁽⁹⁾ إلى هذه الحقيقة حين ربط السحر والشعوذة بالعقلية القاصرة والعجز عن المعاش الطبيعي فذكر أن «الذي يحمل على ذلك في الغالب زيادة على ضعف العقل إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلاح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة». وأفاض في الحديث عن السحر فقسم النفوس الساحرة إلى ثلاثة مراتب⁽¹⁰⁾.

ومهما كان الأمر، فقد تجذرت الظاهرة السحرية في شرايين المجتمع، وانعكست مظاهرها في كل مناحي الحياة العامة. ولا غرو فإن أمثال العامة قد التقطت هذه الظاهرة ونحتتها في ذاكرتها فأشارت إلى المشتغلين بالسحر والعرافة⁽¹¹⁾، والأدوات الاجرائية لمواجهة كالحروز والتعاويذ⁽¹²⁾.

والجدير بالذكر أن البعض اتخذ هذا المجال مصدرا للرزق وحرفة للتكسب. وتوجد في هذا الصدد رسالة في ثنايا كتاب «ريحان الألباب» كتبها أبو بكر بن عبد العزيز إلى أبي عبد الله بن أبي الخصال حول رجل يدعي السحر ومعرفة

(8) تذكر المصادر عدة حيل وتمويهات قام بها ابن تومرت على حساب العامة السذج نذكر من بينها على سبيل المثال إيهامه لهم بوجود بثر تنبعث منها أصوات ملائكة تشهد بصدق معجزة رفيقة النونشريسي. والأمثلة على هذه الشاكلة تطول. انظر : النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب. تحقيق حسين نصار. القاهرة 1983 ج 24 ص : 284 — 285.

(9) المقدمة : تحقيق عبد الواحد وافي. طبعة 1952. مطبعة لجنة البيان العربي. ج 3، ص : 902.

(10) نفسه، ص : 1113 — 1115.

(11) قالت العامة : «ضربة الخفيف، المقرع والتكتيف» مثل رقم 1632. انظر : ري الأوام ومرعى السوام. تحقيق محمد بن شريفة طبعة فاس 1975، ج 1، ص : 263.

(12) قالوا : «حروز خطاب» مثل رقم 843. وقالوا أيضا : «حرز أبي دجاجة». انظر نفس المصدر والصفحة.

الغيب، ويستعمل في ذلك أساليب غريبة مثل إشعال النار وقراءة التعاويذ⁽¹³⁾. وتشير المصادر إلى زينب النفزاوية زوجة الأمير يوسف ابن تاشفين باسم «الساحرة». ورغم ما يحمل على الظن أنها سميت كذلك لجمالها وفطنتها، فالراجح أنها سميت بهذا الاسم لممارستها أعمال السحر. ومما يشفع في هذا الترجيح أن بعض الأميرات المرباطيات لم تكن أقل منها جمالا وفطنة، ومع ذلك لم يطلق عليهن هذا الوصف⁽¹⁴⁾. ومما يعزز هذا الظن رواية تذكر أنه كان لزينب هاته كهف يحتوي على كمية من الأموال والكنوز، وقد أطلعت عليه يوسف بن تاشفين. لذلك ليس غريبا أن يصفها ابن عذارى⁽¹⁵⁾ بقوله : «وكان لها أخبار مستطرفة غريبة كمثّل أخبار الكهنة، فبعض يقول أن الجن يكلمها وبعض يقول هي ساحرة»، وهو نص غني عن كل بيان.

ونظرا لاعتقاد الناس في الظاهرة السحرية وما يمكن أن تسفر عنه من شر وعواقب وخيمة، فإنهم فكروا في الوسائل الكفيلة بالتصدي لها، فابتكروا طريقة تمكن من إبطال تأثيرها، وتتجلى في أكل الفجل ممزوجا بالعسل، إذ ساد الاعتقاد بأنه وسيلة تعمل على دفع السحر وإبطاله⁽¹⁶⁾.

واشتهرت منطقة غمارة على الخصوص بممارسة السحر والشعوذة، فعلى الرغم من مرور قرن على حركة حاميم وأخته وعمته الساحرتين، فإن أثره استمر في القرن اللاحق إذ خلفه ابنه في مزاوله هذا العمل. شفيعنا في هذا الاستنتاج ما ذكر عنه أحد المؤرخين⁽¹⁷⁾ حين قال : «وكان لابنه عيسى من بعده قدر جليل في غمارة»، فضلا عن إشارته إلى استمرار السحر في غمارة إلى عصره.

(13) المواعيني : ربحان الألباب وريحان الشباب (مخطوط الخزانة الحسنية رقم 2647) ص : 92، 93، 94.

(14) ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة. تحقيق كوديرا. ترجمة رقم 2875.

(15) البيان المغرب ج 4، ص : 18.

(16) ابن بصال : كتاب في الفلاحة. تحقيق خوسيه مارية مياس بيكروسا. طبعة تطوان 1955، ص : 190.

(17) ابن خلدون : كتاب العبر، تحقيق خليل شحادة، بيروت 1981، دار الفكر، ج 6، ص : 288.

ومن السحرة الذين طار ذكرهم في هذه المنطقة رجل يدعى أبوكسية كان يقيم بجبال مجكسة، وله نفوذ واسع على الناس حيث لم يكن أحد يجزؤ على مخالفته. وكل من عصاه أو خالفه عاقبه بقلب كسائه الذي كان يلتحف به نحو وجهه «فتصبيه صائبة في ماله أو بدنه»⁽¹⁸⁾. وفي العبارة الأخيرة ما ينهض حجة على ارتباط السحر بالواقع المادي، إذ هدد الساحر بتشتيت أموال كل من عصاه. ويتحمل أن تكون هذه الطريقة قد عرفت لدى بعض السحرة الصقالبة كما يميل إلى ذلك أحد الباحثين⁽¹⁹⁾ دون برهان قاطع.

والراجح أن نفوذ هذا الساحر استمر طيلة العصرين المرابطي والموحدي بدليل قول صاحب الاستبصار⁽²⁰⁾ وهو معاصر للموحدين بأن «لبنيه اليوم وعقبه في تلك الناحية — غمارة — مزية وحظوظ على من سواهم».

ومن جملة الممارسات الغريبة القرية من السحر والشعوذة ما عرف في المصادر باسم «الرقادة»، وهو مصطلح يشير إلى حالة نفسية تعترى الإنسان بسبب غيبوبة طويلة ينسلخ فيها عن الوجود مدة ثلاثة أيام عن طريق النوم العميق. وبعد اليقظة يصير المغشى عليه يتكلم بنوع من الهذيان «فإذا صح في اليوم الموالي أتى بعجائب مما يكون في ذلك العام من خصب أو جذب أو حرب»⁽²¹⁾. وتحمل هذه الرواية مغزى عميقا يعكس كذلك ارتباط السحر بالظواهر الاقتصادية كالخصوبة والجفاف، وهي القضايا التي شكلت الهاجس الأساسي لسكان غمارة. فالشعوذة في نهاية التحليل، قراءة لأحداث المستقبل الاقتصادي، وما يرجى من ورائه. وينفرد البكري⁽²²⁾ بإبراز صورة أخرى من المظاهر السحرية التي شهدتها مدينة باديس إذ ينقل لنا رواية شفوية مفادها أنه كان بمرمى هذه المدينة رجل

(18) البكري : م.س. ص : 101.

(19) Profetes, devins et magiciens chez les Berbères : LEWICKI medievales- Folio Orientalia TVII 1965, p. 23.

(20) مؤلف مجهول : كتاب الاستبصار، تحقيق سعد زغلول، طبعة البيضاء 1985، دار الفكر المغربية، ص : 192.

(21) نفس المصدر والصفحة — البكري : م.س. ص : 101.

(22) المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، ص : 102.

قصير القامة، مصفر اللون، يستنبط المياه على شكل عيون وآبار من المناطق الجافة التي ينعدم فيها الماء. وكانت له القدرة على معرفة قرب المياه أو بعدها عن طريق استنشاق هواء الموضع الموجود فيه. ولا يخفى ما للماء من أهمية قصوى في منطقة غمارة التي تعتمد على الرعي والكلا لتربية المواشي، ومن ثم لانجاري «لويكي»⁽²³⁾ الذي أرجع هذه العادة إلى أصول يهودية.

ويطالعنا جغرافي آخر⁽²⁴⁾ بخبر لا يخلو من مظاهر سحرية يذكر فيه أن صومعة الجامع الموجود في قصبة مراكش كانت تعلوها تفاحات من ذهب، حاول بعض السلاطين المتعاقبين على حكم المغرب إزالتها لحاجتهم إلى المال. لكن كانت تحدث لهم كل مرة حادثة غريبة تجبرهم على تركها، حتى شاع لدى العامة أن «من ركز تلك التفاحات قرأ عليها عزائم سحرية ألزمت بعض الأرواح برصدها على الدوام».

علاوة على انتشار السحر في الأوساط الاجتماعية، شاعت أيضا الكهانة والعرافة والتنجيم. وقد عرف ابن خلدون⁽²⁵⁾ الكهانة بأنها من خواص النفس الانسانية التي تحصل عن طريق الانسلاخ من عالم البشرية إلى الملكة بالفطرة في لحظة أقرب إلى لمح البصر. بينما أكد أن العرافين يأخذون بالظن والتخمين بناء على مايتوهومونه ويدعون معرفة الغيب «وليس منه على الحقيقة»⁽²⁶⁾.

ومن القرائن التي تدل على ذبوع الكهانة في العصر المرابطي أن الأمير إسحاق بن علي بن يوسف كان على دراية كبيرة بعلم الحداث حتى شاع خبره بين الناس، مما جعل الأمير علي بن يوسف يختبر أحواله عن كتب حتى تحقق من صحة تنبؤاته⁽²⁷⁾.

ومنذ اللحظة الأولى، أحاطت الدولة المرابطية نفسها بالمنجمين والكهنة، فعندما شرع يوسف بن تاشفين في بناء مراكش، أخبره المنجمون أنه سيخوض معارك

(23) Profetes, devin, p. 25

(24) الوزان : وصف افريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، طبعة الرباط 1980 ج 1، ص : 103 — 104.

(25) المقدمة، ج 1، ص : 361.

(26) نفسه، ص : 373.

(27) ابن عذاري : م.س. ص : 101.

كثيرة، فاستعان ببعض السحرة لوضع العراقيل التي تحول دون معرفة العدو مصادر الماء المجلوب للمدينة، تجنباً لقطعه عنها⁽²⁸⁾.

وفي عهد علي بن يوسف، كان الوزير مالك بن وهيب على رأس المنجمين والحزائين. وحسبنا أنه أول من دق ناقوس خطر ابن تومرت وتنبأ بنهاية دولة المرابطين على يده⁽²⁹⁾. كما أحاط يحيى بن تميم نفسه بمجموعة من المنجمين⁽³⁰⁾، بل كان هو نفسه «عالماً بالنجوم وأحكامها»⁽³¹⁾.

وقبيل سقوط الدولة المرابطية، تحدث الكهان عن تحول وشيك الوقوع، وأن شكل السكة سيتغير من الشكل المستدير (عملة المرابطين) إلى المربع (عملة الموحدين)، عندما يقع اقتران الكوكبين العلوين⁽³²⁾ ونعت مالك بن وهيب المذكور ابن تومرت بأنه صاحب هذا القران⁽³³⁾.

وتمدنا المصادر ببعض النصوص التي تثبت صحة أقوال الكهنة والمنجمين. فبعد أن استولى الموحدون على مالقة، نبشوا لحد القاضي ابن حمدين وصلبوه. وكان الكهان قد تنبأوا منذ ولادته بأنه سيصلب «فصدقته الأيام»⁽³⁴⁾. كذا الحال بالنسبة لوالدة أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت التي توفيت فجأة «وكان بعض المنجمين قد حكم بذلك في موتها واتفقت الاصابة»⁽³⁵⁾.

(28) الوزن : م.س. ص : 108.

(29) الزركشي : تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، طبعة تونس 1289 هـ (ط 1)، ص : 3.

(30) ابن خلكان : وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت (دون تاريخ) دار صادر ج 5، ص : 214 — 215.

(31) ابن أبي دينار : المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، طبعة تونس 1286 هـ (ط 1) مطبعة الدولة التونسية، ص : 88.

(32) القلقشندي : صبح الأعشى، طبعة القاهرة (دون تاريخ) نشر المؤسسة العامة للتأليف ج 5 ص : 191 — ابن خلدون : كتاب العبر، ج 6، ص : 302.

(33) ابن خلدون : م.س. ص : 304.

(34) ابن الخطيب : أعمال الأعلام القسم الأندلسي، تحقيق بروفنسال، طبعة بيروت 1955 (ط 2) دار المكشوف، ص : 254.

(35) الاصفهاني : خريدة القصر وجريدة العصر. تحقيق الدسوقي وعبد العظيم، طبعة القاهرة 1964، ج 1، ص : 340.

فضلا عن ذلك، يزودنا ابن الخطيب⁽³⁶⁾ بصورة وافية عن أحد العرافين من خلال رسالة وردت في ترجمة محمد بن مسعود ابن خالصة بن فرج بن أبي الخصال. ومنها نستشف أنه كان يلبس عمامة وسبحة، ويغوص في أنواع من علوم التنجيم والحساب، والناس يزدهمون عليه، وهو يخاطبهم بصوت مرتفع، ويذكر أسماء النجوم كزحل وغيرها للكشف عن الغيب.

على أن أهم طرق التنبؤ بالغيب التي عاشت في الحقبة المرابطية تتجلى في خط الرمل⁽³⁷⁾ التي ورد ذكرها في نوازل ابن رشد⁽³⁸⁾. وتميط فتوى هذا الفقيه للثام عن الارتباط الواضح بين سيادة هذه الظواهر الغيبية والاضاع الاقتصادية إذ جاء فيها أن «معرفة ما يتستر الناس به من أسرارهم، وما ينطوون عليه من أخبارهم، وما يحدثه الله من غلاء الأسعار ورخصها، ونزول المطر، ووقع القتل وحلول الفتن وارتفاعهما وغير ذلك من المغيبات إبطال لدلائل النبوات وتكذيب للآيات المنزلات». لذلك اعتبرها من «حيائل الشيطان». ومع ذلك، فإن خط الرمل كما يتضح من نص ابن رشد نفسه ارتبط بمعرفة غلاء الأسعار أو رخصها، أو بالجماعات والجفاف وما ينجم عن ذلك من فتن، وهي قضايا وظواهر برزت في أواخر العصر المرابطي، مما يعكس ارتباط الفكر الغيبي بالأزمة.

ويغلب على الظن أن هذه الظاهرة انتشرت في جنوب المغرب الأقصى حيث اشتهرت بها قبيلة ازقار⁽³⁹⁾. ويذكر الادريسي⁽⁴⁰⁾ أن رجل من سحلماسة خبيث

(36) الاحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان. طبعة القاهرة 1974، ج 2 ص : 404 ويذكر بعض ماكان يقوله هذا المشعوذ أمام جمهور الناس المزدحمين عليه : «أنا استدركت بالانبار فرحة الاقبال وترحة الادبار، وطالعت اقليديس فاستنبطته، وصارعت المجسطي فنجسته وارتعطت إلى الاريتاطيقي وأطلقت الاوليطيقي... وعانيت زحل حين استقر على بعيره...».

(37) عن خط الرمل وكيفية ضربه انظر : ابن خلدون : م.س. ج 1، ص : 379 — 380.

(38) نوازل ابن رشد، مخطوط الخزانة العامة بالرباط قسم الوثائق والمخطوطات رقم ك 731، ص : 361.

(39) Op. Cit., p. 15 : LEWICKI ويذكر أن هذه القبيلة تمثل أجداد الطوارق الحاليين.

(40) وصف افريقيا الشمالية والصحراوية. من كتاب نزهة المشتاق، نشره هنري بريس، طبعة الجزائر 1957، ص : 36 — 37.

له بعض الأشياء، فاستطاع بخط الرمل أن يعرف مكانها، وأعيدت عليه التجربة ثانية وثالثة فنجح في العثور عليها.

وقد برع فيها كذلك ابن تومرت حتى وصف بأنه «أوحد عصره في خط الرمل»⁽⁴¹⁾. وقد عزا المؤرخون ذلك إلى اطلاعه على كتاب الجفر⁽⁴²⁾ إبان تواجده بالشرق⁽⁴³⁾، ووقوفه على ما تضمنته حروفه ومعانيه من رموز⁽⁴⁴⁾ وحسبنا أنه استطاع من خلاله أن يتنبأ بأنه الرجل الذي سيطيح بدولة المرابطين⁽⁴⁵⁾، وأن عبد المومن ابن علي سيكون صاحب السلطة والملك في المغرب⁽⁴⁶⁾.

ويفصح أحد الجغرافيين⁽⁴⁷⁾ عن طريقة أخرى للتكهن ومعرفة الغيب، وهي طريقة تمكن من اكتشاف السارق وإجباره على إرجاع ماسرقه.

ويخبرنا البكري⁽⁴⁸⁾ أن رجلا من بني شداد في بلاد غمارة كان يحمل عدلا مملوءة بمجامع وأنياب الحيوانات البرية والبحرية، ويجعلها في حبل على شكل سبحة، فيتقاطر عليه الناس لاستفساره حول ما سيحدث لهم. فيعلق الرجل الحبل

(41) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، طبعة البيضاء 1978 (ط 7) ص : 265.

(42) سمي كتاب الجفر نسبة إلى جلد الثور الذي كتب عليه وهو يتضمن تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني المروية عن جعفر الصادق. انظر التفاصيل : ابن خلدون : م.س. ج 2، ص : 766 — 767.

(43) المنزوي : نظم السلوك، في الانبياء والخلفاء والملوك، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط 1963 ص : 53 ويقول في أرجوزته بصدد كتاب الجفر الذي حصل عليه ابن تومرت :
وقد حاز كتاب الجفر من الفقيه ذي العلوم الجبر

(44) ابن خلكان : م.س. ج 5، ص : 47 — 48.

(45) نفسه ص : 48 — السبكي : طبقات الشافعية الكبرى المطبعة الحسنية المصرية (دون تاريخ) ج 4، ص : 71.

(46) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة، نشر المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة ج 5، ص : 363.

(47) الادريسي : م.س. ص : 36 — 37.

(48) المغرب، ص : 101.

على من استفسره ويحرك الجماجم، ثم ينتزعها ويشمها قطعة قطعة إلى أن تمسك يده واحدة منها، فينبئه بكل ما يحدث له من مرض أو موت أو ريح أو خسران. وثمة طريقة أخرى استعملت للتكهن بأحداث المستقبل، وهي ما يعرف بالزيرجة التي يكشف ابن خلدون⁽⁴⁹⁾ عن كيفية استعمالها، ناسبا إياها إلى المتصوف أبي العباس السبتي. وهي عبارة عن قصيدة تتألف من عدة أبيات نسب إحداها للمالك بن وهيب «وهو البيت المتبادل عندهم في العمل لاستخراج الجواب من السؤال في هذه الزيرجة وغيرها»⁽⁵⁰⁾.

كما عرفت المرحلة الأولى من بداية الدولة المرابطية ما يعرف بالملاحم، وهي أيضا عبارة عن قصائد شعرية أو نثرية تكتب في حدثان الدول وما يتوقع من تحولات. وفي هذا الصدد اشتهرت ملحمة ابن مرانة التي تنبأ فيها باستيلاء المرابطين على سبتة وضمهم للأندلس⁽⁵¹⁾.

وشاعت كذلك طريقة أخرى لمعرفة الغيب، وتتجلى في إمعان النظر في كتف الشاة و «قراءة» ما فيها من رموز، وهي طريقة برع فيها ابن تومرت كذلك⁽⁵²⁾. كما وجدت لدى قبائل بني ورسيفان معتقدات غريبة تصب في هذا الاتجاه، وتتمثل إحداها في أنهم إذا أرادوا مباشرة الحرب، تقربوا بذبح بقرة سوداء للشماريخ التي تعني عندهم الشياطين، فإذا صاروا للقتال، توقفوا حتى يروا زواجع الريح، فيعتقدون أن المشاريخ جاءت لنصرتهم فينتصرون بزعمهم⁽⁵³⁾. والجدير بالذكر أنه رغم تبني الدولة المرابطية للمنجمين والكهنة، فقد اعتبرت بعضهم زنادقة⁽⁵⁴⁾.

(49) المقدمة ج 1، ص : 385 — 386.

(50) نفسه، ص : 387 وهاك نص البيت :

سؤال عظيم الخلق حزت فمن إذن غرائب شك ضبطه الحد مثلا
(51) نفسه، ج 2، ص : 773.

(52) ابن حجر التميمي : منتهى الأعلام بوفاة الصحابة وملوك الاسلام مخطوط الخزائن الحسنية رقم 1507، ص : 470.

(53) البكري : م.س. ص : 188 — 189.

(54) ابن بلكين : كتاب البيان أو مذكرات الأمير عبد الله، نشره بروفسال : طبعة القاهرة 1955، دار المعارف، ص : 190.

من حصاد ماسبق، يتضح أن الفكر السحري والعرافة احتل موقعا متميزا في بنية العقل المغربي-الأندلسي خلال العصر المرابطي، انه لم يتشكل بمعزل عن الثقافة السائدة والبنى الاقتصادية والاجتماعية. فالظاهرة السحرية لم تكن سوى تعبير مقنع ومضمر، عبر عن خفايا المجتمع والقطاع المكبوت في الفكر والسلوك. كما حاول طرح «البديل» الضروري للمحافظة على التوازن الاقتصادي والسياسي والاستقرار مع الحقل السياسي-الاجتماعي. ورغم أن الحوليات التاريخية لم تغط هذا الجانب بما فيه الكفاية، فقد أمكن من خلال نصوص جغرافية ونوازل فقهية وتراجم ترميم بعض الثغرات من هذا الجانب المظموس.

إحراق كتاب «الاحياء» للغزالي وعلاقته بالصراع بين المرابطين والمتصوّفة

ذ. مصطفى بنسباع

كلية الآداب — تطوان

تحدثنا المصادر عن أن إحراق كتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي، قد بدأ في قرطبة سنة 508 هـ، ثم في العدوّة المغربيّة، وذلك بأمر من الأمير علي بن يوسف المرابطي، الذي أخذ بفتوى بعض فقهاء قرطبة، وعلى رأسهم القاضي أبي عبد الله محمد بن علي بن حمدين⁽¹⁾.

لكن ما يهمنا ليس سرد تفاصيل عملية الإحراق، بل الأهم هو طرح سؤال حول سبب الإحراق.

الإحراق في المصادر :

بالعودة إلى المصادر القديمة، نجد أن بعضها يورد هذه الحادثة دون أن يعللها، كابن القطان في «نظم الجملات»⁽²⁾ وابن عذاري في «البيان المغرب»⁽³⁾.

كما نجد البعض الآخر كصاحب الحلل الموشية، يقول أن الفقهاء تكلموا في كتاب الاحياء و«انكروا فيه أشياء»⁽⁴⁾ لكنه لا يحدد طبيعة هذه الأشياء التي

(1) ابن القطان : نظم الجملات. تحقيق محمود علي مكّي. المطبعة المهدية، تطوان (د. ت) ص 14.

(2) نفس المصدر والصفحة.

(3) ابن عذاري : البيان المغرب. تحقيق ومراجعة إحسان عباس. دار الثقافة بيروت 1980 ط 2 ج 4 ص 59.

(4) مؤلف مجهول : الحلل الموشية. تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشد الحديثة. الدار البيضاء 1979 ط 1 ص 104.

أنكرها الفقهاء. وكذلك فعل ابن الزيان في «التشوف» حيث أورد رواية على لسان الصوفي ابن حزرهم يقول فيها : «اعتكفت على قراءة إحياء علوم الدين للغزالي، في بيت عدة أعوام، فجردت المسائل التي تنتقد عليه وعزمت على حرق الكتاب. فلما نمت رأيت قائلاً يقول جردوه واضربوه حد الفرية، فضربت ثمانين سوطاً، فلما استيقظت، جعلت أقلب ظهري فوجدت به ألماً شديداً من ذلك الضرب. فثبت إلى الله تعالى مما اعتقدت، ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة»⁽⁵⁾ وبغض النظر عن طابع الكرامة في هذه الرواية، وكما هو واضح منها، فلم نتعرف منها على أكثر من أن هناك مسائل انتقدت على كتاب الإحياء.

وأخيراً نجد البعض الأخير، يقدم تعليلاً، لكن دون اتفاق على سبب بعينه، فأصحاب كتاب «بيوتات فاس الكبرى» يقولون عن كتاب الإحياء إن الفقهاء تكلموا فيه «لما فيه من الأحاديث الموضوعة»⁽⁶⁾ بينما نجد المراكشي في «المعجب» يحاول أن يربط بين «محرابة» الفقهاء لعلم الكلام، وقضية الإحراق، بحث يقول : «وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين (= علي بن يوسف) تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد. في أشباه لهذه الأقوال، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله. فكان يُكتب عنه في كل وقت إلى البلاد، بالتشديد في نبد الخوض في شيء منه وتوعد من وُجد عنده شيء من كتبه. ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي — رحمه الله — وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها، واشتد الأمر في ذلك»⁽⁷⁾. ومع أن المراكشي يتحدث عن إحراق كتب الغزالي بصيغة الجمع، إلا أن الثابت هو أن «الإحياء» فقط هو الذي أحرق، ثم إن أهم ما يمكن استخلاصه من هذه الرواية، هو محاولة المراكشي تعليل حادثة الإحراق بسبب منحي الكتاب الكلامي.

(5) ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية آداب الرباط 1984 ط 1 ص 169.

(6) اسماعيل بن الأحرر وآخرون : بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور، الرباط 1978 ص 33.

(7) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب. ضبط وتصحيح وتعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، الدار البيضاء 1978، ط 7 ص 255.

الإحراق في المراجع :

هذا فيما يتعلق بالقدماء، أما إذا انتقلنا إلى المحدثين، فيمكن أن نلخص ما توصل إليه الاستاذ محمد اليعقوبي البدرائي في مقال له بعنوان «إحراق كتاب الأحياء في الغرب الاسلامي» بخصوص هذا الموضوع فيما يلي :

(1) ميل كتاب الأحياء إلى التصوف في حين أن الاسلام كان في حاجة إلى الجهاد في الشرق والغرب.

(2) أن مفهوم الفقيه في الأحياء هو «الفقيه الزاهد في دنياه» بينما فقيه الغرب الاسلامي، لم يكن يعرف هذه «الروح الانهزامية».

(3) ورود أحاديث ضعيفة وأخرى موضوعة في الكتاب⁽⁸⁾.

أما الدكتور أحمد حسن محمود فيرى أن الإحراق تم لأن الفقهاء اعتبروا الغزالي من أهل الرأي، كما نقموا عليه موقفه من الفقهاء الذين اهتموا بالفروع دون الأصول⁽⁹⁾. ولعله من الواضح أنه في استنتاجه هذا كان موجهها بنص المراكشي السابق.

وتابع أحمد حسن محمود في هذا الرأي، الدكتور محمود اسماعيل، الذي يرى أيضا أن الفقهاء أرغموا المرابطين على إحراق كتاب الغزالي، لأنهم حكموا عليه بأنه من أهل الرأي رغم «اتجاهاته المحافظة»⁽¹⁰⁾.

في حين ذهب الدكتور عبد الله العروي إلى أن الإحراق يدخل في حرب المالكية على الشافعية⁽¹¹⁾، الذي عاد مرة أخرى ليقول أن الإحراق تم لمنحى كتاب الغزالي الكلامي والصوفي⁽¹²⁾.

(8) مجلة المناهل. الرباط، ع 9 ص 312، 323.

(9) أحمد حسن محمود : قيام دولة المرابطين، القاهرة 1957 ص 446.

(10) محمود اسماعيل : مقالات في الفكر والتاريخ، ط 1 الدار البيضاء 1979 مقال بعنوان : منظور سوسيولوجي للحركة المرابطية ص 66، 94.

(11) LAROUÏ A., L'histoire du Maghreb : un essai de synthèse. MASPERO, Paris 1976, p. 155.

(12) Ibid, p. 160

هذا باختصار ما قيل حول سبب الإحراق من خلال المصادر والمراجع التي اطلعنا عليها. لكن أفلا يحسن بنا أن نستنتج الإحياء نفسه، قبل أن ندلي برأي في القضية؟.

بالعودة إلى كتاب الإحياء يخيل إلي أن الجزء الذي يمكننا من تعليل هذه القضية هو كتاب «الحلال والحرام» من إحياء علوم الدين. فهو من أهم أجزاء الإحياء من الناحية الفقهية⁽¹³⁾ والذين أفتوا بالاحراق هم بعض الفقهاء، بينما علي بن يوسف كان السلطة التي أمرت بالتنفيذ. فما الذي يكون قد أقلق الفقهاء في «الحلال والحرام»؟

لعل الأبواب الرابع والخامس والسادس تقدم بعض ملامح الجواب، فالغزالي يناقش فيها قضية «إدراجات السلاطين وصلاتهم وما يحل منها وما يحرم» ومسألة «الدخول على السلاطين ومخالطتهم» وأخيرا «كيفية خروج التائب عن المظالم المالية».

وقبل أن نتعرض لموقف الغزالي من منح السلطة والتعامل مع السلطة والتخلص من الثروة المكتسبة من التعامل مع السلطة، يحسن بنا أن نتعرف على موقفه وتصوره لسلطة حكام العالم الإسلامي في عصره من حيث شرعيتها أو عدمها.

الإحياء والسلطة السياسية :

يرى الغزالي في الإحياء أن الخلافة «منعقدة للمتكفل بها من بني العباس رضي الله عنه»⁽¹⁴⁾ إذن فالسلطة السياسية الشرعية، في نظره خلال عصره، هي التي تمثلها الخلافة العباسية. ومع ذلك فهو يعترف بسلطة الحكام الآخرين في العالم الإسلامي، لكن شريطة أن يدعوا للخليفة العباسي على منابرهم وينقشوا اسمه على سكتهم، حيث يقول : «ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة

(13) انظر المقدمة التي كتبها الدكتور رضوان السيد لهذا الجزء من الإحياء. أبو حامد الغزالي : كتاب الحلال والحرام من إحياء علوم الدين، تقديم رضوان السيد، ط 1 : بيروت 1983 ص 5.

(14) نفسه ص 135.

والسكة فهو سلطان نافذ الاسم⁽¹⁵⁾ أما غير هؤلاء فهم في رأيه ظلمة، ولعله كان يقصد بالدرجة الأولى الخلفاء الفاطميين.

والذي يهمننا بالأساس هو موقف الغزالي من المرابطين، فقد كان موقفه منهم واضحاً، بحيث كانت هناك مراسلات بينه وبين الأمير يوسف بن تاشفين، وفي إحداها أفتى الغزالي بشرعية سلطته وسانده، حتى قيل أنه كان ينوي السفر إليه. كما أن الخليفة العباسي المستظهر بعث بتقليده إلى يوسف⁽¹⁶⁾. إذن ليس هناك ما يثير حفيظة المرابطين والفقهاء المالكية في المغرب والأندلس حول هذا الموقف.

الإحياء ومداحيل خزانة السلطة :

هذا عن موقف الغزالي المبدئي من السلطات الإسلامية، أما بخصوص قضية إدارات السلاطين، فهو وإن جوز أخذ مالهم شريطة أن يتحقق حلّه أو يكون الشخص الآخذ في حاجة إليه أو خشي أن ينزل به ضرر إذا رفضه، إلا أنه قرر أن «أغلب أموال السلاطين حرام في هذه الأعصار، والحلال في أيديهم معدوم أو عزيز»⁽¹⁷⁾.

وهو حينما افترض أن يعطي سلطان، مالا لشخص ما، فإن مصدر ذلك المال، لن يكون إلا من ثمانية أوجه هي : الجزية أو المواريث أو الأوقاف أو الموات الذي أحياه السلطان أو ملك اشتراه أو خراج المسلمين أو أموال تجار يتعامل معهم السلطان أو ما أسماه بالخزانة. وباستثناء الثلاثة الأوائل، فإن الخمسة الباقية إما حرام عنده أو «تورث شبهة»⁽¹⁸⁾.

ومعلوم أن الذين يحصلون على أعطيات السلاطين هم المقربون منهم. والغزالي نفسه حين افترض من يمكن أن يُمنح أعطيات، نص على الفقيه، حيث يقول : «فإذا كتب (= السلطان) لفقيه أو غيره إداراً أو صلة أو خلعة على جهة، فلا

(15) نفس المصدر والصفحة.

(16) انظر نص رسالة الغزالي وتقليد الخليفة عند الدكتور عاصمت دندش : دراسة حول رسائل ابن العربي، مجلة المناهل ع 9 ص 149، 191.

(17) الغزالي : الحلال والحرام ص 125.

(18) نفسه ص 123.

يخلو من ثمانية أحوال...»⁽¹⁹⁾.

فهل يمكن أن يكون هذا الموقف من بين المسائل التي أثارت الفقهاء في الغرب الاسلامي ضد كتاب الاحياء ؟ خاصة إذا ما استحضرنا في أذهاننا، أن الدولة المرابطة قامت على أكتاف المالكية منهم. وأن بعض هؤلاء الفقهاء كانوا يأخذون أعطيات السلاطين، بل تم إشراكهم في الخمس⁽²⁰⁾.

عندما كان الغزالي يحدد مصادر مداخيل خزانة السلطة، حصرها في قسمين :

- 1) مأخوذ من الكفار، وهو الغنيمة والفبيء والجزية، وهو حلال كله.
- 2) مأخوذ من المسلمين، ولا يحل منه إلا صنفان : أولاً : الموارث وسائر الأمور والممتلكات الضائعة التي لا يعرف لها مالك والأوقاف التي لا متولي لها. ثانياً : الصدقات، لكن هذه الأخيرة، يقول عنها : «فليست توجد في هذا الزمان»⁽²¹⁾. أما ماعدا هذه، فالباقي عنده كله حرام من «الخراج المضروب على المسلمين والمصادرات وأنواع الرشوة»⁽²²⁾.

إذن هل يمكن اعتبار هذا الموقف أخطر من موقف الغزالي من أعطيات السلاطين، لأنه يحدد ما يمكن أن يأخذه السلطان من مال المسلمين في الموارث والأوقاف والضائع والصدقات أما غير ذلك فلا يجوز. وما وجه الخطورة في هذا الموقف ؟

معلوم أن المرابطين، منذ عبورهم إلى الأندلس، كانوا في حالة حرب مستمرة مع الممالك النصرانية في الشمال، وأن هذه الحرب كانت في حاجة إلى موارد مالية لاستمرارها. ومع أنها كانت في البداية لصالح المرابطين، بحيث كانت تدر غنائم وأفياء تعوض مصاريفها، إلا أن الحاجة كانت تتزايد، مع مرور الوقت، لموارد توجه نحو المجهود الحربي، فلم «تعد الضرائب الشرعية تف بالتزامات الدولة

(19) نفس المصدر والصفحة.

(20) الدكتور عز الدين أحمد موسى : النشاط الإقتصادي في المغرب الاسلامي خلال القرن السادس الهجري دار الشروق، ط 1 بيروت / القاهرة 1983 ص 152.

(21) الحلال والحرام ص 123.

(22) نفس المصدر والصفحة.

العسكرية في الأندلس»⁽²³⁾ وقد بدأ هذا التحول أواخر إمارة يوسف بن تاشفين الذي أراد أن يفرض «المعونة» على السكان فعارضه ابن الفراء قاضي ألمرية الزاهد⁽²⁴⁾. إذن فالمشكلة المالية للدولة المرابطية بدأت أواخر أيام يوسف، واشتدت في عهد علي بن يوسف الذي فرض الضرائب غير الشرعية في أوائل عهده. ومعلوم أن حادثة الاحراق وقعت سنة 503 هـ في السنة الثالثة من حكم علي بن يوسف.

فهل كان هذا التعارض بين رأي الغزالي المشرقي في تحريم أنواع الضرائب غير الشرعية، على المسلمين، وبين حاجة المرابطين المغاربة إليها، من أجل تغطية العجز المالي لتمويل الجهاد، وبالتالي حفظ بيضة الإسلام في الأندلس والمغرب، من أسباب موقف الفقهاء المالكية من نظري السياسة المرابطية من كتاب الإحياء ؟

قد يكون ذلك خاصة أن بعض الفقهاء والمتصوفة أخذوا يتبنون موقف الغزالي من هذه الضرائب مثل ابن الفراء وابن تومرت وابن قسي.

فيما يتعلق بمسألة الدخول على السلاطين ومخالطتهم، فإن الغزالي كان أكثر حسما ووضوحا فيها، من قضية الإدارارات. فهو يحرم عشيان أبواب السلاطين، ولو تذرع العالم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا في النوائب العظمى. ويحرم معاملة قضاتهم وعمالهم وخدمهم⁽²⁵⁾ لأن مالهم مصدره السلطان، وهو حرام أيضا.

فماذا سيكون موقف فقهاء الدولة المرابطية أو موقف دولة الفقهاء، وهل يمكن أن تكون فتوى أبي عبد الله محمد بن حمدين، الفقيه القاضي، بإحراق الإحياء وتكفير الغزالي، رد فعل على موقف الأول ؟

أما الباب الذي تناول فيه «كيفية خروج التائب عن المظالم المالية» فهو يربط

(23) النشاط الاقتصادي ص 165.

(24) يجيل إلى أن ابن الفراء حين عارض يوسف بن تاشفين، كان يصدر عن نفس موقف الغزالي، أو ربما كان متأثراً به، خصوصا أن المصادر تنعت ابن الفراء بالزهد والورع. انظر عنه : ابن خلكان : وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت ج 7 ص 118، 119.

(25) الحلال والحرام ص 139.

بين «التوبة» وبين التخلي عن ذلك المال، سواء من طرف السلطان أو من طرف شخص تولى وظيفة لدى السلطان. ويرى وجوب التصديق به⁽²⁶⁾.

الإحياء دستور متصوفة العصر المرابطي

ولعل الالفت للنظر هو أننا وجدنا المتصوفة في الأندلس، والمغرب خلال العصر المرابطي يطبقون تعاليم الغزالي هذه تطبيقاً صارماً فيما يخص أخذ مال السلاطين ومخالطتهم، وفيما يخص الخروج عن المال إذا شكوا أنه حرام.

فهذا المتصوف أبو الحجاج «وفد مرة على السلطان، فبعث إليه بجملة من مال، فلم يخرج إلى أغمات من مراكش، حتى فرقه على المساكين، فقليل له لو أمسكت منه لنفسك، فقال لا حاجة لي به»⁽²⁷⁾ وهذا متصوف آخر لم يكن يريد أن يمتلك شيئاً، فقليل له في ذلك فقال : «أخاف أن أكتسب ملكاً فأحتاج إلى مصانعة العمال»⁽²⁸⁾.

أما فيما يخص الخروج عن المال، فالأمثلة على ذلك كثيرة، فهذا متصوف «كان من العمال ثم تاب إلى الله تعالى، فرد المظالم إلى أهلها»⁽²⁹⁾. نفس الشيء فعله ابن قسي زعيم ثورة المرينيين في الأندلس الذي «نشأ مشغلاً بالأعمال المخزنية، ثم تزهد بزعمه وباع ماله وتصدق بثمنه»⁽³⁰⁾ وابن وزير ثاني أبرز زعماء هذه الثورة «تميز بالمعارف الأدبية والفقهية، وولي خطة الشورى ببلده، ثم تزهد وانزوى ورابط على ساحل البحر في رباط الريحانة، وتصدق بماله»⁽³¹⁾.

وهذا يبين أن متصوفة الأندلس والمغرب، خلال العصر المرابطي، وإن كانوا

(26) نفسه ص 109، 110، 111.

(27) التشوف ص 106 أصله من سرقة سكن مراكش وبها توفي سنة 520، أي أن هذه الحادثة وقعت له مع علي بن يوسف. وانظر أيضاً موقف متصوف آخر من مال تاشفين بن علي حيث ينعث ماله بـ «الحبيث» نفس المصدر ص 111 والأمثلة على ذلك كثيرة.

(28) نفسه ص 270.

(29) نفسه ص 236.

(30) ابن الأبار : الحلة السيرة، تحقيق وتعليق حسين مؤنس، ط 1، 1963 ج 2 ص 197.

(31) نفسه ص 203.

على اطلاع على كتب التصوف السابقة للإحياء «كالرعاية لحقوق الله» للحرث المحاسبي «وقوت القلوب» لأبي طالب المكي، إلا أن الإحياء كان معتمدهم، حتى قال أحد الباحثين المحدثين أنه «كان لمتصوفة العصرين المرابطي والموحدي مرشدا ومنهاجا»⁽³²⁾.

الآن يمكن أن نستنتج أن تعليل إحراق كتاب الإحياء، بما ورد فيه من أحاديث موضوعية، لا يثبت أمام النقد التاريخي، خاصة إذا علمنا أن الغزالي، يكاد يكون، في كتابه الإحياء، مقتصرًا على نقل مادة كتابي الرعاية وقوت القلوب، حتى قال ابن تيمية «إن كتاب الإحياء للغزالي يغني عنه كتاب الرعاية للحرث المحاسبي وقوت القلوب لأبي طالب المكي»⁽³³⁾.

ويستبعد أن يكون سبب الإحراق يندرج في إطار الصراع بين المالكية والشافعية، فلم يكن هناك نفوذ كبير للمذهب الشافعي في الأندلس والمغرب، والذين عارضوا الإحراق ليسوا شافعية بل متصوفة أو فقهاء مالكية متشبعون بالتصوف.

كما يستبعد أيضا أن يكون الإحراق قد تم، بسبب منحي الكتاب الكلامي، بل واضح أنه يغلب عليه المنحي الصوفي، فالسبكي وهو من القدامى الذين دافعوا كثيرا عن الغزالي، يقول : «ولا يخفى أن طريقة الغزالي، التصوف والتعمق في الحقائق ومحبة إشارات القوم»⁽³⁴⁾ ومما يؤكد هذا الزعم هو موقف المتصوفة في الأندلس والمغرب، من قضية الإحراق. فمنهم من أفتى ببطلان الأيمان، التي كان على الناس أن يحلفوا بها، لتأكيد عدم توفرهم على نسخ من الإحياء، عندما اشتدت حملة مصادرة نُسخته من أصحابها. فمنهم من «انتصر لأبي حامد رحمه الله» وراسل

(32) النشاط الاقتصادي ص 348 و ابن الزيات ص 96، 179، 214، يقول أيضا في مقدمة كتاب التشوف «وجردت هذا الكتاب من علوم التصوف... فإن إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي رضي الله عنه هو المنتهى في ذلك» ص 36.

(33) نقلا عن محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، دار الطبعة، بيروت 1984. ط 1 ص 279، 280 وانظر أيضا عبد الوهاب السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ط 2، بيروت (د. ت) ج 4 ص 127.

(34) طبقات الشافعية ص 124.

الأمير عليا بن يوسف في أمر الكتاب⁽³⁵⁾. وقد استمر رد فعل المتصوفة قويا ضد الإحراق إلى مرحلة متأخرة عن زمن الإحراق تتجاوز القرن⁽³⁶⁾.

خلاصة القول أنه يمكن إرجاع سبب إحراق كتاب الإحياء، إلى موقف الغزالي الرافض لفرض ضرائب غير شرعية على المسلمين، والذي كان يتناقض مع مصالح الدولة المرابطية التي كانت في حاجة إلى أموال من أجل حماية الأندلس من هجومات النصارى.

كذا يمكن أن يرجع إلى منحى الكتاب الصوفي الباطني⁽³⁷⁾، حيث أن بعض المتصوفة بدأوا يتبنون مواقفهم مثل ابن الفراء ويعارضون سياسة المرابطين. إذن «لايستبعد أن يكون إحراق المرابطين لكتاب إحياء علوم الدين للغزالي ذا صلة بحرب المرابطين على المتصوفة»⁽³⁸⁾.

ولعل أهم ما يمكن أن يستنتج من حادثة الإحراق هذه، هي أنها تدل على أن تيار التصوف، كان قد تبلور في الأندلس والمغرب، وظل يتنامى إلى أن انفجر في شكل ثورات مسلحة، كثورة سبتة سنة 520 هـ⁽³⁹⁾، وثورة المرينيين في الأندلس 538 هـ⁽⁴⁰⁾ بزعامة ابن قسي، وثورة ابن هود في المغرب سنة 541 هـ⁽⁴¹⁾.

(35) التشوف ص 96، 145.

(36) تساءل الأستاذ أحمد التوفيق في مقدمة تحقيق كتاب التشوف عن قصد ابن الزيات عندما يذكر «أن الفقهاء قد ظهر عوارهم بصدد قضية الإحياء» ولم يقدم جوابا لهذا السؤال ص 14 في حين أن الجواب هو أن ابن الزيات كان يصدر عن موقف متصوف لم ينس فعل الفقهاء بالإحياء، رغم بعد الشقة بين الحادثة 503 هـ وزمن تصنيفه كتابه 617 هـ.

(37) يقول ابن تيمية عن الغزالي أنه «حكى عنه القول بمذاهب الباطنية، ما يوجد تصديق ذلك في كتبه» نقلا عن الجابري : تكوين العقل العربي ص 286، ولاحظ أيضا ما ذكره السبكي من أن الغزالي «كان له عكوف على رسائل إخوان الصفا» طبقات الشافعية ج 4 ص 123.

(38) النشاط الاقتصادي ص 348، 349.

(39) ابن عذاري البيان المغرب ج 4 ص 74، 75.

(40) حسين مؤنس : نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين. مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد 1955 مج 1 ع 3 ص 101، 105.

(41) الحلل الموشية ص 146. ومصطفى بنسباع، ثورة ابن هود على الموحدين مجلة كلية آداب تطوان، ع 6 الدار البيضاء 1993 ص 145 وما بعدها.

الطب بالأندلس بين الحكمة والتجريب

ذ. أحمد الطاهري

كلية الآداب — المحمدية

حقيقة أن ثلة من الدارسين قد انتبهوا منذ مدة إلى غزارة وتنوع التراث العلمي الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية. ومنهم من اتجه إلى الكشف عن مكانة الطب والأطباء بالأندلس⁽¹⁾ من خلال تتبع تراجم أعلامهم، ونشر بعض مصنفاتهم، ومحاولة تضمين الحلقة الأندلسية في سياق تاريخ الطب العربي عموماً. ومؤخراً تبلورت بعض بوادر الاحساس بعمق درجة الإهمال الذي طال هذا الحقل المعرفي، مما دفع ببعض الدارسين، ليس فقط إلى التعجيل بوضع مجموعة من النصوص المنتقاة في التداول⁽²⁾ بل وكذلك إلى الانكباب على تحقيق عدد من المصنفات⁽³⁾ التي ساهمت في تعزيز الرف الطبي من المكتبة الأندلسية. مع ذلك،

(1) انظر اللائحة المفصلة التي تتضمن عناوين مئات الأبحاث التي انجزت عن مختلف جوانب

الطب العربي عموماً، ضمنه الطب بالأندلس والغرب الإسلامي في : Ciencias de la

Naturaleza en Al-Andalus II Serie Biográfica Francisca Segura Pérez / Indalecio Lozano
Cámara : C.S.I.C Madrid 1992.

(2) نخص منها بالذكر النصوص العشر المقتطفة التي ضمنها محمد العربي الخطابي كتابه المصنف

في الطب والأطباء في الأندلس : دار الغرب الإسلامي : بيروت 1988 وكذلك النصوص

التي نشرها وأخضعها للدراسة : Jean-Charles Sournia : في كتابه حول : Medecins arabes

anciens X° et XI siècles – conseil international de la Langue française – Fondation

Albert Dietrich postuniversitaire Interculturelle Paris 1986. أجزاها

على مجموعة من النصوص الطبية العربية، ضمنها نصوص من الغرب الإسلامي ضمن

medicina Arabica – Der Akademie Der Wissen Schäften in Göttingen 1966.

(3) نخص منها بالذكر كتاب أبو مروان عبد الملك بن زهر : التيسير في المداواة والتدبير : تحقيق

ميشيل الخوري : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم : دمشق 1983 ومصنف محمد بن

قسوم بن اسلم الغافقي : المرشد في طب العين : تحقيق حسن علي حسن : معهد الأندلس -

فالجدير بالملاحظة أن مختلف المكتبات الوطنية⁽⁴⁾ وعددا من دور الأرشيف والوثائق الأجنبية، تحتفظ بثروة هامة من الكتب والرسائل والارجوزات والجامع المخطوطة في مختلف الفروع والتخصصات الطبية⁽⁵⁾، مازالت في انتظار حقها من العناية بالدرس والتحقيق.

وتزخر المصادر العربية بالقرائن الكاشفة عما تعرض له هذا الصنف من التأليف، وكل ما له علاقة بالفلسفة والحكمة، من متابعة بالحرق والاتلاف، مما يؤثر على ان حجم المفقود من هذا التراث أوسع بكثير من الجزء الذي تمكن من مقاومة أهوال عصر الانحطاط ليصل إلينا سالما. فمن المعروف أنه منذ أواخر عصر الخلافة، اقدم المنصور بن أبي عامر على اتلاف ذخائر مكتبة الحكم المستنصر، وأمر «بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاش كتب الطب والحساب، فلما تميزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والاشعار والاخبار والطب والفقه والحديث وغير

= العربي : بيروت 1987 وكذلك كتاب عبد الله بن قاسم الحريري الاشيلي : تحقيق حازم البكري / مصطفى شريف العاني : دار الرشيد للنشر : العراق القسم الأول : 1979 القسم الثاني : 1980، ومؤخرا صدر النص المحقق والمترجم الى الاسبانية لكتاب عبد الملك بن حبيب : مختصر في الطب : تقديم وترجمة وتحقيق : كاميلو البارث دي موزاليس وفيرناند وخيرون : المجلس الأعلى للابحاث العلمية : مدريد 1992.

(4) انظر فهارس المكتبة الحسنية والعامة بالرباط، وكذلك المكتبة العامة بتطوان للتعرف على حجم المخطوطات الطبية المتعلقة بالأندلس وكذلك بالمغرب الأقصى وبمجموع الغرب الاسلامي الذي مازال خارج دائرة الضوء.

(5) نخص منها بالذكر محتويات مكتبة الاسكوريال التي اثارت بعض نصوصها اهتمام الدارسين منذ مدة ومازالت غنية بنصوص لم تنشر بعد. ولقد اعد Levy M. Souryal لوائح تتضمن المخطوطات الطبية العربية بعدد من دور الأرشيف الباكستانية انظر : Ciances de la Naturaleza en Al Andalus op. cit. : p.160 كما ضبط Hamarneh Sami K. المخطوطات العربية الطبية الموجودة بالمكتبة الطبية الوطنية بواشنطن انظر : Ibid p. 148 ناهيك عن التنبيه الذي قدمه : Fenton, p. 13 لأهمية عدد من المخطوطات الطبية التي تتوفر عليها وثائق الحيزة الشهيرة بالقاهرة، انظر : Ibid : p. 144 ومن المعلوم أن هناك عشرات من الأبحاث والملاحظات التي أجريت على عدد من النصوص الطبية العربية عموما والأندلسية صدرت بعدد من المجلات والدوريات، نذكر منها على سبيل المثال : un tratado médico - filosófico : en la tercera naqāla del ma anónimo 887 de la biblioteca de El Escorial : Arupe Cambra, tuijz María, cuadernon de Historia del Islam, 11 (1984) pp : 185 - 212

ذلك من العلوم المباحة بمذاهب الأندلس.. أمر باحراقها وافسادها فاحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة، وغيرت بضروب من التغيرات⁽⁶⁾ على غرارها، وطد السلطان المنصور الموحيدي لاحقا العزم «ان لا يترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقيا في بلاده، وابدأ كثيرا منها باحراقها بالنار وشدد في أن لا يبقى أحد يشتغل بشيء منها»⁽⁷⁾ ولعل في الانتباه الى الصلة الوثيقة التي كانت للتصنيف الطبي بالحكمة والفلسفة — الى حدود القرن الخامس الهجري على الأقل — ما ينبه، عكس ما يفهم من النص السالف، الى قلة الكتب الطبية التي استفادت من الاستثناء العامري.

وتحتضن كتب التراجم والطبقات، ومتون ما وصلنا من مصنفات في الطب وعلوم الطبيعة، من المعلومات حول الاهتمام الأندلسي بالطب عموما، ومن عناوين المصنفات الطبية المختلفة، ما يفصح عن الحجم الحقيقي للتراث الطبي الذي أصبح في حكم المفقود. فبالإضافة لما عرف به الطبيب الطليطلي ابن البغونش من اهتمام «بكتب جالينوس وجمعها وتناولها بتصحيحه ومعاناته»⁽⁸⁾ اشتهر بكثرة ما ألفه من «كتب جليلة»⁽⁹⁾ في الطب والحكمة. وذكر ابن جليج⁽¹⁰⁾ ان لعمران بن أبي عمر «في الطب تأليف كالكناش»، وكان عطاء أبو بكر احمد بن جابر غزيرا، و «كتب بخطه كتب كثيرة في الطب»⁽¹¹⁾ ولم يكن الطبيب القرطبي محمد بن الحسن بن الحسين أقل منه عطاء، إذ عرف بما صنفه من «كلام في الحكم والرسائل، وكتب معروفة فائقة الجودة عظيمة المنفعة سليمة»⁽¹²⁾ كما ذاع صيت أبو الصلت أمية

(6) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم : تحقيق حياة العيد بوعلوان : دار الطبعة : بيروت 1975 : 163 — 64.

(7) ابن أبي اصيعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء : تحقيق نزار رضا : دار مكتبة الحياة : بيروت : 1965 : 523.

(8) نفسه : 496 انظر كذلك صاعد الأندلسي : 195.

(9) ابن أبي اصيعة : المصدر السابق : 495.

(10) طبقات الأطباء والحكماء : تحقيق فؤاد سيد : مؤسسة الرسالة : بيروت : الطبعة الثانية : 1985 : 98.

(11) ابن أبي اصيعة : المصدر السابق : 492.

(12) ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة : السفر السادس : 160 انظر كذلك الضبي : بغية الملتبس : دار الكتاب العربي : القاهرة 1967 : 67.

بن عبد العزيز في الافاق بما كان له من «تواليف تشهد بفعله ومعرفته»⁽¹³⁾ بالفلسفة والطب والتلحين. لم تقتصر المصادر الاخبارية على تقديم مثل هذه القرائن الجيولوجرافية العامة، بل كثيرا ما عمدت الى اثبات العناوين الكاملة لبعض المصنفات. نخص منها بالذكر كتاب «الابريشم»⁽¹⁴⁾ الذي وضعه يحيى بن إسحاق في «خمسة أسفار»⁽¹⁵⁾ والشروح التي ذيل بها الطبيب الاشبيلي أبو الحسن علي بن عبد الله «كتاب دياسقوريدوس»⁽¹⁶⁾ و «كتاب الاشكال»⁽¹⁷⁾ من تصنيف محمد بن تميم في خلافة الحكم المستنصر. وقبله تاحف عمر بن أبي عمر الخليفة الناصر بأن «ألف له حب الانيسون»⁽¹⁸⁾ الذي نسب لغيره من الأطباء⁽¹⁹⁾ بالإضافة الى العدد الهائل مما كتب في الطب من الرسائل⁽²⁰⁾ والارجوزات⁽²¹⁾ والنوادر⁽²²⁾ و

(13) المقري : نفح الطيب : تحقيق احسان عباس : دار صادر : بيروت 1968 : ج 2 : 105 — 106.

(14) انظر عن هذا الكتاب تعاليق فؤاد سيد التي وضعها على هامش كتاب ابن جلجل : المصدر السابق : 92 والتعقيب الذي خصصه محمد العربي الخطابي لهذه المسألة ضمن كتابه السالف الذكر : الجزء الأول : 12 — 13.

(15) ابن جلجل : المصدر السابق : 101 وكذلك صاعد الأندلسي : 187.

(16) ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة السفر 5 القسم 1 : 239.

(17) ابن جلجل : المصدر السابق : 109.

(18) نفسه : 98.

(19) والمقصود الطبيب اصبح بن يحيى ممن خدم الخليفة عبد الرحمن الناصر من أهل قرطبة، انظر : نفسه : 108.

(20) عن تبادل الرسائل الطبية فيما بين الأندلسيين والمشاركة انظر على سبيل المثال ما ذكره ابن جلجل عن «رسالة في البول» بعث بها الطبيب المصري نسطاس بن جريج الى زميله خالد بن يزيد الأندلسي : المصدر السابق : 96.

(21) نخص منها بالذكر ارجوزة سعيد بن ابراهيم بن محمد بن عبد ربه بن جدير التي قال عنها صاحب الذيل والتكملة : «وله في ارجوزة مزدوجة دلت على تقدمه في الصناعة الطبية وتحققه بآراء قدماء أهلها» انظر : السفر 4 : 25.

وتحفظ المكتبة الحسنية بالرباط على نص «الارجوزتان الحسنتان اللتان اياهما الفنان في صفة خلق الانسان ونعوت الحصان» مخطوط رقم 25 : ص 57 من تأليف قاضي بلنسية ومرسية وعملهما أبو عبد الله محمد بن عيسى بن محمد بن اصبح بن محمد بن محمد بن اصبح بن عيسى بن الهبغ الأزدي المعروف بابن المناصف، وكان تاريخ تصنيفه سنة اربعة وتسعين وخمس مائة للهجرة بتونس. مخطوط المكتبة الحسنية الرباط : 25.

«نسخ»⁽²³⁾ وما يسجله الطبيب عادة من ملاحظات مـ «ما تادى اليه بحسه»⁽²⁴⁾ ومن التقارير عن «المجريات في الطب نافعة»⁽²⁵⁾.

وليس أدل على مدى غزارة ما وضعه الأندلسيون من مصنفات في الطب، ومدى ضخامة حجم ما تراكم عندهم مما جمعه في هذا الميدان من اسناد الخليفة الحكم المستنصر للطبيب أحمد بن يونس الحراني مهمة «تولي اقامة خزانة بالقصر للطب لم يكن قط مثلها»⁽²⁶⁾ ناهيك عما كان لدى كل طبيب في «خزانة كتبه»⁽²⁷⁾ الخاصة من المصنفات والتقايد.

ومن خلال اخضاع عينة مما وصلنا من هذا الارث، يتجلى تعدد المواضيع وتنوع المستويات التي طالها الاهتمام. فبالاضافة لما يتعلق بـ «فصول المعالجة يذكر فيه السبب والعلامات والعلاج لما يتعلق بظاهر البدن وباطنه»⁽²⁸⁾ من امراض، وما كتب في مجال الوقاية «لحفظ الصحة في الفصول»⁽²⁹⁾ وفي الفصد⁽³⁰⁾ والحجامة والجراحة والتشريح⁽³¹⁾ والتخدير⁽³²⁾ تجردت المصنفات الطبية العامة

(22) المقصود بالنادرة، الوصفة الطبية التي يقدمها الطبيب المعالج للمريض، انظر : ابن جلجل : المصدر السابق : 111.

(23) نفسه : 102.

(24) نفسه : 94.

(25) ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة : السفر الخامس القسم 1 : 251 — 52.

(26) ابن جلجل : المصدر السابق : 113.

(27) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 518.

(28) انظر : Albert Dietrich : op. cit.: p. 104

عن موضوع تحديد أسباب المرض ومعاينة علاماته وتحديد وسائل العلاج والأدوية انظر كذلك : الحريري : نهاية الأفكار : القسم 2 : 80 — 87.

(29) انظر بهذا الخصوص مخطوط المكتبة الحسنية الذي الفه محمد بن عبد الله بن الخطيب وسماه «كتاب الوصول لحفظ الصحة في الفصول»، رقم 77 كما ألف الطبيب المصري الشهير ابن رضوان «كتاب دفع مضار الابدان»، في هذا المعنى، تحقيق ونشر النص العربي عادل جمال، المقدمة والترجمة الانجليزية ميخائيل دولس : جامعة كاليفورنيا : منشورات باركلي : الولايات المتحدة 1984 وتحفظ المكتبة العامة بتطوان ضمن مجموع في الطب نص تأليف لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الصنهاجي سماه «المنافع البينة وما يصلح بالاربعة الازمنة».

(30) انظر : الغافقي : المصدر السابق : 480.

(31) ويعتبر كتاب التصريف للزهراوي أوفى ما وصلنا عن الجراحة والتصريف بالأندلس واعتبره =

للبحث في خصائص الجسم عموماً، وفي الاختلافات حسب السن⁽³³⁾ والجنس، وفي قوى الجسم الطبيعية⁽³⁴⁾ والنفسية⁽³⁵⁾ وتأثيرات الاختلافات المناخية⁽³⁶⁾ والاقليمية⁽³⁷⁾ وفي أثر الاغذية والاشربة⁽³⁸⁾ والمحيط البيئي العام. كما افردت

= البعض أقدم وأكمل كتاب في الجراحة، انظر : Jean Charles Durria op. cit. p. 156 ولقد افردت له عديد من الدراسات نذكر منها : Hamarneh Samik : Abu-al-Qasim Khalaf bin : *The gerius of arab civilisation : source of renaissance* London 1983. Irblich, E. : *Du chirurgie des az Zahraoui ad. O. Mazal Vienna (in Kuthur des Dlam) 1981 pp. 185 – 212 Abdul Ali, Al-Z ahraoui : un gran chirurgien arabe du moyen age : Al-Islam al Yawm, 2 (1984) pp. 61 – 64.*

عن التشريح وجراحة الأعظام انظر : عبد الملك بن زهر : المصدر السابق : 123 – 24. (32) انظر عن استعمال التخدير في الطب، الحريري : نهاية الأفكار : 204 – 205.

(33) ميز الزهراوي في كتاب التصريف في فصل مخصص لهذا الموضوع بعنوان : فصل في الانسان، ان سن الانسان على اربع مستويات انظر : مخطوط المكتبة العامة تطوان : ومجموع 826 القطعة المقتنطة من كتاب التصريف للزهراوي : صفحات : 68 – 74 الصفحة 68.

(34) يميز عريب بن سعد الناس بين «المحرورين واصحاب الابدان اليابسة اذا فتر اتعاضهم وقل ماؤهم» انظر : Jean Charles Sourria op. cit. p. 88 ويتناول الغافقي على سبيل المثال بالتحليل المواد المكونة للعين ومحتوياتها وماء العين وغير ذلك، المصدر السابق : 440.

(35) خصص ابن بختيوع في كتابه : رسالة في الطب والأحداث النفسانية، فصلاً بعنوان : في مناقضة من زعم انه لا يجب على الطبيب النظر في الاحداث النفسانية وبيان وجوب ذلك، تحقيق فليكس كلاين فرانكة : دار المشرق، بيروت 1977.

(36) خصص الزهراوي في كتابه الضخم السالف الذكر حيزاً لذكر فصول السنة وأقسام الرياح والتأثيرات الصحية التي تمارسها، انظر مخطوط تطوان : السابق : مجموع 826 : ص 68 ومن المعروف ان الانواء والازمنة وذكر الفصول شكل مجالا لاهتمام خاص من طرف التصنيف العربي الاسلامي الوسيط. وتعتبر يومية قرطبة للأسقف ربيع بن زيد خير مثال على ذلك بالنسبة للأندلس. ولا تخلو عدد من كتب الفلاحة التي الفت بالأندلس من أبواب في هذا المجال. مما يكشف عن اشتراك الطب والفلاحة وجغرافية الطبيعة في الاهتمام بهذا الموضوع.

(37) من المعروف ان ابن رضوان قد خصص كتابه لابراز دفع مضار الابدان بأرض مصر، ولقد بين قصور قرينه ابن الجزار القيرواني لانه لم يعاين بيئة مصر وما تولده من امراض وما لها من تأثير، انظر المصدر السابق : ص 1 وكذلك ص 36.

(38) ان استقراء متون عدد من المصنفات الطبية، يفصح عن المكانة التي احتلها هذا الجانب ضمن الاهتمامات الطبية، فالغافقي قد افرد المقالة الثالثة من كتابه في طب العين «في ذكر الأطعمة والاشربة» : المصدر السابق : 106 – 149.

ولقد خصص محمد بن ابراهيم الرندي مصنفاً هاماً في هذا الموضوع يتضمن خمس مقالات =

الأبواب والفصول لمختلف الأعضاء، بتحديد انواع الأمراض التي تتعرض لها، ووصف اشكال العلاجات المتاحة ووسائل الوقاية الممكنة⁽³⁹⁾ وتتبع «العلل المعروفة من رأس الانسان الى قدميه»⁽⁴⁰⁾ بالتدقيق والتفصيل.

من الطبيعى ان يسفر هذا الاهتمام المتنوع والمتجه الى استكشاف مختلف المجالات والمستويات، عن بلورة الاختصاصات الطبية. ففضلا عن الجراحة التي عرفت تطورا مثيرا على يد كبير أطباء عصره أبو القاسم الزهراوي، ثم الاهتمام بعلم القبالة وفن التوليد، وصنفت الكتب في «تدبير الأطفال»⁽⁴¹⁾ و «خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود»⁽⁴²⁾ واستكشاف أسباب «تعفن معاليق الرحم»⁽⁴³⁾ وما «يحدث في الرحم من تآكل»⁽⁴⁴⁾ وغير ذلك مما يتعلق بأمراض النساء والولادة وطب الأطفال⁽⁴⁵⁾ ولم يكن طب العظام، المرتبط في كثير من الحالات بالجراحة

= للنظر في قوى الأغذية وماالجيد منها وما الرديء وما يوافق في فصل دون فصل وشخص دون شخص مؤكدا على أن الناس أكثر حاجة الى معرفة قوى الأغذية من المعرفة بالأدوية، ومذكرا بقول جالينوس ان هذا الفرع يكاد يكون انفع علوم الطب. ويوجد هذا المصنف مخطوطا في المكتبة الحسنية : الرباط رقم 85 في حين أفرد محمد المهدي بن علي ابراهيم الصنوبري لاحقا الباب الثاني من كتابه الرحمة في الطب والحكمة لمعالجة طبائع الأغذية والأدوية ومنافعها، انظر مخطوط المكتبة العامة تطوان : مرقم 592 (ضمن مجموع) : ص 100 لمزيد من التفاصيل انظر : op. cit. p. 207. Albert Dietrich.

(39) انظر على سبيل المثال : أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الصنهاجي : المنافع البينة : المصدر السابق المخطوط : 36 — 37.

(40) نفسه : 37.

(41) والمقصود هنا عريب بن سعد القرطبي من أهل القرن الرابع انظر : Jean charles Sournia : op. cit. p. 122.

(42) وهو الكتاب الذي صنفه بهذا العنوان عريب بن سعد هذا ونصه العربي قد حظي بعناية النشر مع ترجمته الفرنسية من طرف Jean Charles Sournia انظر : pp. 82 - 152 op. cit.

(43) عبد الملك بن زهر : المصدر السابق : 310.

(44) نفسه : 307.

(45) والجدير بالملاحظة أن الفكر العربي الاسلامي قد اهتم مبكرا بهذا الموضوع، أورد ابن بختيشوع من ضمن مصادره الطبية مصنفا للجاحظ معروف باسم «كتاب النساء» انظر : ابن بختيشوع : المصدر السابق : 47.

أقل حظوة، يذكر عبد الملك بن زهر⁽⁴⁶⁾ بعض الحالات المستعصية عن طب عصره بالقول : «ومن العظام ما قد يأس العلماء من برئه وهو عظم الفخذ، ورايت هذا العضو قد برىء مرة واحدة في صبي صغير». وتتوفر المكتبة الأندلسية على مصنفات متخصصة في طب العيون⁽⁴⁷⁾ والكحالة والكحالين⁽⁴⁸⁾ تتضمن فضلاً عما «يحتاج اليه في طب العين من علم وعمل»⁽⁴⁹⁾ التفاصيل المتعلقة بأحوال العين وامزجتها ووسائل حفظ صحتها، مع ذكر عدد من الأمراض الكلية والجزئية التي تتعرض لها⁽⁴⁹⁾ واخضعت مختلف اجزاء العين للاختبار والدرس كالملق والقرنية والطبقة العينية والنوازل المنحدرة وشرائين الصدهغ فضلاً عن الاجفان والأمراض الخفية عن الحس، مما يدل عن رقي المستوى الذي بلغه الطب بالأندلس ومدى دقته في الضبط والمتابعة بالملاحظة والتجريب والاستشفاء. وعلى الرغم من استمرار الخلاف فيما بين الأطباء حول ادراج المستوى النفسي في التطبيق، فقد تأكد تدريجياً كتخصص مستقل في الممارسة الطبية بالشرق والمغرب على السواء. وهو الفرع الذي نعت حيناً باسم «الطب الروحاني»⁽⁵⁰⁾ وحيناً باسم «الطب الحسي والمعنوي»⁽⁵¹⁾ وأحياناً باسم «طب النفس ومداواة الاخلاق»⁽⁵²⁾ ولعل في تجاوز الطب العلاجي المرضى ومشاركة مستويات أرق،

(46) المصدر السابق : 318.

(47) نخص منها بالذكر مصنفى عبد الله بن قاسم الحريري ومحمد بن قسوم بن اسلم الغافقي السالقي الذكر.

(48) وهو المصطلح العربي الاسلامي الوسيط المستعمل تمييز طب العيون كتخصص والاطباء الممارسين في هذا الميدان.

(49) الغافقي : المصدر السابق : 46.

(50) انظر ابن بختيشوع : المصدر السابق : 44.

(51) انظر : أبو عبد الله محمد الصنهاجي : المنافع البينة : المصدر السابق : 37.

(52) ابن بختيشوع : المصدر السابق : 64 ولقد ذكر من ضمن مؤلفاته كتابه بعنوان : «طب الاخلاق» نفسه : 38 ومن المعروف ان القدامى لم يهتموا ما يتعلق بالجوانب النفسية في الانسان عموماً، وبصرف النظر عن المستويات العميقة في الترويض النفسي التي حققها وتحدث عنها ثلة من المتصوفة، تتوفر المكتبة العربية الاسلامية عن عدد من المؤلفات في النفس، نخص منها بالذكر رسالة ابن حزم الشهيرة «في مداوات النفوس» المنشورة ضمن رسائل ابن حزم : تحقيق احسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر : بيروت 1980 : الجزء 1 =

بميلاد طب الجمال والزينة⁽⁵³⁾ ما يكشف عن عمق الثورة العلمية التي شملت دار السلام مشرقا ومغربا خلال القرن الرابع الهجري، واستمرار ذيلها تتألق ونخبو طوال القرون اللاحقة.

وتتضمن المكتبة الأندلسية عددا من المؤلفات في الأدوية المختلفة، المفردة والمركبة، نباتية ومعدنية وحيوانية⁽⁵⁴⁾ والتفاصيل حول مكونات الاشربة المختلفة مثل «شراب البرشكلة»⁽⁵⁵⁾ و «شراب الفنطوريون»⁽⁵⁶⁾ وغيرهما، وكذا المعاجين واللوق والأدهان والمسوح⁽⁵⁷⁾ والجوذايات⁽⁵⁸⁾ ومختلف أشكال الترياق، مثل

= 335 — 414 وكذلك الرسائل الثلاث في النفس من تحقيق سعيد عبد الفتاح : الدار المصرية اللبنانية : القاهرة 1990. ومن خلال اشارة لابن بختيشوع الى اعتياده فيما أورده عن العشق على مصنف الطبيب ابن مندويه الاصبهاني «المعروف بالغيث» انظر : المصدر السابق : 63، يتجلى اهتمام الأطباء المبكر بتخصيص جانب من اهتمامهم للمستويات النفسية. (53) لقد خصص عريب بن سعد ضمن كتابه السالف الذكر فضلا في «علاجات من الزينة يتعالجن بها النساء في الجماع فيضيق القلب ويصلحه» انظر : Jean Charles Sournia : op. cit., p. 90. بينما خصص أبو مروان بن زهر كتابا كاملا في الموضوع سماه «الاقتصاد في الرزينة في اصلاح الأنفس والاجساد» انظر : (النسخة العبرية) مخطوط مكتبة الاسكوريال : رقم 834 : وتتضمن هذه النسخة العبرية من الكتاب 95 ورقة.

(54) فمن المعروف أن اسحاق بن عمران البغدادي المولد الافريقي المستقر قد صنف كتابا في الأدوية المفردة منذ القرن الثالث الهجري، لمزيد من التفاصيل انظر : بحوث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب : ابراهيم بن مراد : دار الغرب الاسلامي : بيروت 1991 54. وعلى غرار الف تلميذه بعده اسحاق بن سليمان الاسرائيلي كتابا «في الغذاء والدواء» انظر ابن جليل : المصدر السابق : 87 وبالأندلس اشتهر مصنف ابن البيطار الجامع في الأدوية والأغذية. وتزخر المكتبة العربية بمصنفات في هذا الحقل الطبي نذكر منها بالذكر مصنفات ابن الجزار القيرواني، انظر التفاصيل لدى ابراهيم بن مراد : المرجع السابق : 195 — 198. (55) انظر : طب العجم : مخطوط المكتبة العامة تطوان : رقم 592 (ضمن مجموع) : 161. (56) أبو العلاء بن زهر : كتاب المجريات : مخطوط الاسكوريال 844 (ضمن مجموع) : ورقة 32 ظهر.

(57) ولقد ذكر عريب بن سعد صفة مسوع يقوي الاتعاط : انظر : 88.

(58) ولقد ذكر عريب بن سعد كذلك صفة جوذاية تزيد الباه : 88.

«الترياق الكبير»⁽⁵⁹⁾ و «ترياق الفاروق»⁽⁶⁰⁾ والمسهلات⁽⁶¹⁾ والمساحيق⁽⁶²⁾ والمرهات، مثل «المرهم الذي نسب الى المنعور بن أبي عامر»⁽⁶³⁾ فضلا عن مختلف أنواع «الذرايح المنقعة»⁽⁶⁴⁾ و «صفة ضماد»⁽⁶⁵⁾ ات متنوعة لتنقية الجروح وجبر الكسور، وتحفظ الوصفات الطبية التي وصلت الينا باسماء وتفاصيل نسب تراكييب عدد من المستحضرات الطبية⁽⁶⁶⁾.

اسفر ذلك عن ثروة مصطلحية ما فتئت تزداد اتساعا وتنوعا، وعن جهاز مفاهيمي خاص بعلم الطب⁽⁶⁷⁾ مما اضطر كثيرا من المصنفين، تفاديا للبس والتقاطيع في استعمال المصطلحات واختلافات المفاهيم الى ضبط معاني ما يستعملونه ضمن المتون⁽⁶⁸⁾ أو تخصيص ملحقات كاملة لضبط و «شرح ما وقع في الكتاب من الأسماء»⁽⁶⁹⁾ وسرعان ما تم الانتباه الى أهمية وضع المعاجم

(59) انظر أبو العلاء ابن زهر : المخرجات : المصدر السابق : ورقة 63 وجه.

(60) نفسه : 24 وجه.

(61) عبد الملك ابن زهر : كتاب التيسير : 415.

(62) أبو العلاء ابن زهر : المصدر السابق : ورقة 38 وجه.

(63) نفسه : ورقة 45 ظهر.

(64) نفسه : ورقة 45 وجه.

(65) نفسه : ورقة 34 ظهر.

(66) نفسه : ورقة 35 وجه انظر كذلك محمد بن ابراهيم الزندي : مخطوط الحمنية : رقم 77

(ضمن مجموع) : 301.

(67) من المفيد جدا على ما يبدو اخضاع مجموع هذه المفاهيم والمصطلحات الطبية للبحث اللغوي والاجتماعي لما لها من أهمية في الكشف عن عدد من القضايا المتعلقة بحياة العامة اليومية، وبالفاعل الاجتماعي في أدق تفاصيله. ويبدو أن البحث التاريخي المعاصر لم ينتبه بعد، بما فيه الكفاية، لقيمة هذه المادة العلمية في اضاءة عدد من الزوايا التي مازالت تعتبر مظلمة في تاريخنا الحضاري. ولقد تمت اثارة هذه المسألة بمزيد من التفصيل في الموضوع الذي انجزناه حول : التاريخ الاقتصادي للغرب الاسلامي من خلال حدود الألفاظ والمصطلحات (تحت الطبع)

(68) انظر على سبيل المثال : عبد الملك بن زهر : التيسير : 58.

(69) محمد بن عبد الله بن الخطيب : المصدر السابق : 254 — 255.

المتخصصة في النباتات والأعشاب⁽⁷⁰⁾ والصيدلة⁽⁷¹⁾ والتشريح⁽⁷²⁾ وغيرها.

لم تكن تراجم الأطباء وأسماء الذين اشتغلوا بالحكمة ومعانة التطبيب أقل عرضة للضياع والنسيان. حقيقة أن ابن جلجل⁽⁷³⁾ وابن أبي أصيبعة⁽⁷⁴⁾ قد احتفظا في كتابيهما المصنفين في طبقات الأطباء والحكماء على أسماء ثلة من المشاهير. ولا تقل اللائحة التي قدمها صاعد الأندلسي⁽⁷⁵⁾ ضمن كتابه في طبقات الامم — على اقتضاها — عنهما أهمية. مع ذلك يبدو أنهم جميعا قد قصروا عن الاستيعاب، وهو ما عبر عنه القفطي⁽⁷⁶⁾ في عبارة دالة اذ قال مقوما مجهود ابن جلجل في مضمفه اسالف بكونه «لم يشف فيه غليلا وكيف وقد أورد من الكثير قليلا». ولا غرو، فقد أكد ذلك ابن جلجل ذاته بالقول: «واقصرنا على ذكر المشهورين الظاهرين الخادمين، واضربنا عن ذكر من كان في زمانهم ممن لم يوازهم ولا حل محلهم، إذ لم يكونوا من اتساع الذكر بمحل هؤلاء»⁽⁷⁷⁾ وهو ما يتجلى من خلال الاستقراء الواسع لأسماء الأطباء الأندلسيين المبتوثة ضمن محتويات المصنفات العامة في التراجم والطبقات⁽⁷⁸⁾ والمتناثرة في غيرها من

(70) لعل أشهرها كتاب أبو الخير الاشيلي : عمدة الطبيب في معرفة النبات : تحقيق محمد العربي الخطاطي : (في قسمين) : مطبوعات اكاديمية المملكة المغربية. : الرباط 1990.

(71) لعل أشهرها كتاب ابن البيطار الجامع لمفردات الأدوية والأغذية. ولقد تم مؤخرا تحقيق كتاب أبي مروان عبد الملك بن زهر : كتاب الأغذية : من طرف اكسيراثيون غارثيا المجلس الأعلى للأبحاث العلمية : مدريد 1992 مع الترجمة الاسبانية للنص الكامل.

(72) نخص منها بالذكر الاجوزتان الطيبتان اللتين خصصهما أبو عبد الله محمد الأزدي لضبط كل ما يتعلق بجسم الانسان واعضائه وجزئيات الأعضاء الباطنية والخارجية : المصدر السابق.

(73) انظر الطبقة التاسعة الأندلسية الحكيمة منهم والطبية ضمن المصدر السابق : 91 — 116.

(74) انظر : المصدر السابق : صفحات 485 — 87 و 491 — 518.

(75) المصدر السابق : 185 — 199.

(76) اخبار العلماء باخبار الحكماء : دار الآثار : بيروت : بدون تاريخ.

(77) ابن جلجل : المصدر السابق : 116.

(78) انظر على سبيل المثال : ابن عبد الفلك المراكشي : المصدر السابق : س 4 : 25 — 26 و 43 — 44 و س 5 : 1 : 97 و 141 — 42 ز 250 — 52 و 239 و س 5 ق 2 : 474 و س 6 : 21 — 22 و 368 و 398 — 99 و 160 و 184 و س 8 م 1 : 214.

المصادر الأندلسية⁽⁷⁹⁾، ولقد بلغت مهنة الطب من الأهمية، والمشتغلين بها من الكثرة ان نشأت الخلافة الأموية لحدائقهم ديوانا خاصا. ويبدو أن العموم ومتوسطي الحال ممن «اسقط حينئذ من ديوان الأطباء وبقي مغمولا»⁽⁸⁰⁾ يفوق بكثير من نال الخطوة السلطانية. الا أن العامل الأكثر تأثيرا في الابقاء على عدد منهم في دائرة الظل يكمن في التابعات والمضايقات التي كثيرا ما أسرقت ف يتعقبهم وكتم انفسهم.

لعل في مجموع هذه الملاحظات ما ينبه الى عمق درجة الانحلال الذي تعرض له التراث الطبي العربي الاسلامي بالأندلس، وما يكشف عن قوة الاصرار على تهميش ومضايقة المشتغلين بالطب والحكمة. يكشف ذلك، ليس فقط عن جزئية وسطحية التصورات المعاصرة عن الجانب المغمور من هذا العطاء العلمي، بل وكذلك عن ضخامة المجهود المطلوب بذله ان على مستوى نشر وتحقيق النصوص المخطوطة، أو على مستوى بسط المادة الطبية وتراجم اعلام الأطباء المتناثرة في غير كتب الطب من المصادر العربية. ولا تقل مهمة تفكيك المتداول من المادة الطبية، واخضاعها للدرس والتحليل أهمية، وذلك في أفق بلورة القضايا الكفيلة بتمكين البحث المعاصر من وضع أسس التأريخ للطب بالأندلس، وتقدير مكانته وحجمه ضمن العطاء الحضاري العربي الاسلامي عموما في هذا المجال.

وفي ما لدينا من معلومات عن البذور الأولى للحضارة العربية الاسلامية بالأندلس ما يؤكد قول أحد الدارسين⁽⁸¹⁾ بأن الفاتحين لم يجدوا ارثا طبيا بالبلاد. فالى حدود القرن الثالث الهجري، استمر الناس «يعولون في الطب على قوم من النصارى»⁽⁸²⁾ اجمعت المصادر على اعتبارهم ممن «لم تكن لهم بعبارة بطناعة

(79) انظر على سبيل المثال : المقرئ : النفع : ج 2 : 105 — 106 وجد 3 : 353 وجد 4 : 130 والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام : تحقيق احسان عباس : الدار العربية للكتاب : ليبيا تونس : 1981 : 438.

(80) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 492.

(81) انظر : Lucien Leclerc : Histoire de la médecine arabe. Paris 1876 T I 418 et M. Moyerhot : Esquisse d'histoire de la pharmacologie et Botanique chez les musulmans d'Espagne. Studies in Medieval Arabic Medicine Variorum Reprints London 1984 : p. 3.

(82) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 186.

الطب والفلسفة»⁽⁸³⁾ ولم يكن لهم فضلا عن ذلك «تحقق به ولا شيء من سائر العلوم»⁽⁸⁴⁾ ولا غرابة في ذلك ما دام جل اعتمادهم «وعلى كتاب مترجم من كتب النصراني، يقال له الابريشم»⁽⁸⁵⁾ مما يكشف ليس فقط عن الفقر الحضاري الشديد على هذا المستوى، بل وكذلك عن فصل الطب كصناعة عن الحكمة والفلسفة. من ثم يبدو ادعاء أحد الدارسين⁽⁸⁶⁾ بوجود اتجاه طبي مستعربي ديري ذو طابع عقلائي ومتميز، غير ذي معنى. ولعل في استمرار الاعتقاد بدور المستعربين في الحفاظ على استمرارية الحضارة الرومانية اللاتينية القوطية المسيحية، كما شاعر لفترة في مواجهة حضارة عربية اسلامية دخيلة وعابرة⁽⁸⁷⁾ ما أثر في بلورة تصور للاتجاهات الطبية⁽⁸⁸⁾ باندلس هذه الفترة، بعيدة عن مطابقة الواقع التاريخي. ولقد دأب اطباء الأندلس، على ما يبدو، طوال عصر الامارة على الفصل بين المستويين، الطب والحكمة، والتمسك بذلك منهجا في التعامل مع التراث القديم والمعارف المعتمدة. وهو ما أكدده صاعد الأندلسي⁽⁸⁹⁾ في عبارات دالة اذ قال : «انما غرض أكثرهم من علم الطب قراءة الكنائش المؤلفة في فروعه فقط دون الكتب المؤلفة في أصوله مثل كتب ابقراط وجالينوس». لا غرابة في ذلك مادام اقصى مبتغاهم ان «يستعملوا بذلك ثمرة الصناعة ويستفيدوا به خدمة الملوك بالطب في أقرب مدة»⁽⁹⁰⁾.

(83) ابن جلجل : المصدر السابق : 92.

(84) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 186.

(85) نفس المصدر والصفحة. انظر كذلك ابن جلجل : المصدر السابق : 92.

(86) المقصود محقق ومترجم كتاب ابن حبيب : مختصر في الطب السالف الذكر : 11 — 18.

(87) وهي التصورات التي طالما روجتها المدرسة الاسبانية التقليدية والمتعصبين للدين المسيحي والقومية الاسبانية. ولقد بينا في دراسات سابقة ان المستعربين شكلوا جزءا من المجتمع العربي الاسلامي وساهموا كغيرهم من الأندلسيين في إطار حضارة جد متفتحة ومجتمع متفاعل العناصر والاثنيات في بناء اسس تلك الحضارة.

(88) يتحدث مقدم الطبعة العربية والترجمة الاسبانية لكتاب حبيب في الطب السالف الذكر عن ثلاث اتجاهات طبية : الطب الديري، الطب النبوي، الطب الاسلامي.

(89) المصدر السابق : 185.

(90) نفسه : 185 — 186.

والجدید بالذكر أن إیثار الجانب المنفعي البراغماتي من الطب بفصله عن بعده الفلسفي الحكمي، لم یکن مجرد اختیار منهجي. علما بأن كل من حاول الاجتهاد وتجاوز الشائع في الحقل الثقافي على العموم والتوسع في المعرفة «وضعوا القیبح عند الأمير، حتی الزموه البدعة وشنؤوه الى العامة، وتخطی كثير منهم برميہ بالاحاد والزندقة، وتشاهدوا عليه بغلیظ الشهادة، واعین الى سفك دمه»⁽⁹¹⁾ وهو المصیر الذي آل إليه احد كبار الأطباء الذي «به ظهر الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة»⁽⁹²⁾ وليس أدل على ثوة أحكام الخط الأحمر انفاصل بین المستویین من أقدام أحد أشهر المصنفین في الطب خلال هذا العصر بوضع «كتاب طبقات العلماء، وشرح من زن منهم بالأهواء»⁽⁹³⁾ مغالاة في المتابعة واحصاء الأنفاس. مع ذلك، لم یسلم هو ذاته من تحامل الفقهاء اتهموه بكونه «طویل اللسان متصرفا في فنون العلوم»⁽⁹⁴⁾ التي لا یفقهونها.

وفي ممارسات اطباء هذا العصر، ما یؤكد ليس فقط على صحة هذا المنحی، بل وكذلك على طغیان الطابع الارستقراطي على الطب والتطبیب. فمنهم من «كسب بالطب مبلغا جلیلا من الأموال والعقار»⁽⁹⁵⁾ ومنهم من اتخذ به «قرطبة الأصول والمکاسب الخطیرة»⁽⁹⁶⁾ وبلغ الغنى والتمكن ببعضهم أن «كان لا یركب الدواب الا من نتاجه، ولا یأكل الا من رفعه ولا یلبس الا من کتان ضیعتہ،

(91) ابن عذارى : البیان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب : تحقیق ليفي برونسسال / كولان : بیروت 1980 : ج 2 : 110.

(92) ابن أبي اصبيعة : المصدر السابق : 478 فلقد انتهى به الأمر ان صلب بافريقية في امارة زیادة الله الاغلبی.

(93) ابن خیر الاشبیلی : کتاب الفهرست : تحقیق فرانسیسکو کودیرا : مؤسسة الخانجي : القاهرة : 202 ولقد ذکر ابن الفرضي من ضمن مصنفات عبد الملك بن حبيب، المقصود هنا، کتاب «سيرة الامام في الملحدین» انظر تاریخ علماء الأندلس : الدار المصرية للتألیف والترجمة : القاهرة : 270.

(94) نفسه : 272.

(95) ابن أبي اصبيعة : المصدر السابق : 486 وكذلك ابن جليل : 96.

(96) صاعد الأندلسي : 186 وكذلك ابن جليل : المصدر السابق : 93 وابن أبي اصبيعة المصدر السابق : 485.

ولا يستخدم الا بتلادة من أبناء عبيده»⁽⁹⁷⁾ ولعل في معرفة أثمان الخدمات الطبية ما يفصح عن السر في هذا الاثراء الفاحش والسريع. اذ بلغت قيمة بعض المستحضرات ان كان الطبيب «يبيع السقية منه بخمسين ديناراً لأوجاع الجوف»⁽⁹⁸⁾ وبالمثل فلما استكمل أحدهم تركيب «مرهم ينفع القروح من يومه»⁽⁹⁹⁾ اخذ في مقابله «خمسين ديناراً»⁽¹⁰⁰⁾ ما كان للتطبيب اذا في ظل هذه الشروط الا أن يبقى محصوراً اجتماعياً في اطار فئة محدودة من كبار الرؤساء والمتنفذين.

والجدير بالملاحظة أن المناهل المعرفية لأطباء هذا العصر، لم تقتصر على الجزء الاجرائي التجريبي من التراث الطبي اليوناني القديم، بل وعملوا — استكمالاً لمعارفهم واثراء لقدراتهم الاستشفائية — على الاستفادة من مجموع ما تراكم لدى العرب من تجربة وعطاءات في الجاهلية والاسلام. مصداق ذلك أن اقدم مصنف طبي أندلسي تمكن من اختراق الزمن للوصول اليها، يتعلق بـ «كتاب طب العرب»⁽¹⁰¹⁾ من تأليف عبد الملك بن ييب المتوفى سنة 238 هـ/853 م، ويتضح من خلال مضامينه ومنهجه⁽¹⁰²⁾ أنه من ضمن الصنف المعروف باسم الطب النبوي⁽¹⁰³⁾ ولعل في اخضاع هذا المصنف، وغيره مما كتب حول الطب

(97) ابن جلجل : المصدر السابق : 93.

(98) نفسه : 94 ابن أبي اصبيحة : 486.

(99) ابن أبي اصبيحة : نفسه : 486.

(100) نفس المصدر والصفحة.

(101) ومن المعلوم انه ليس أول من اهتم بالميدان، انظر : محمد العربي الخطاطي : الطب والأطباء : الجزء 1 : 11 مع ذلك فقد اعتبره محقق مختصر في الطب بأنه أول مصنف أندلسي في هذا النمط من التصنيف الطبي بل ولربما الوحيد : ص 33.

(102) وبخصوص القسم الأول منه، الذي يستند على المنهج الأصولي في التوثيق عن طريق السند في ايراد متون الأقوال والافعال، عن النبي (ﷺ) والصحابة والتابعين وغيرهم، مما يفصح عن قيمة الطب النبوي باعتباره مصدراً كاشفاً عما تراكم في الذاكرة العربية منذ الجاهلية وفي الاسلام حول الطب والاستشفاء.

(103) ولقد حظي الطب النبوي باهتمام ملحوظ من طرف عدد من الباحثين الذي انجزوا حوله اعمالاً متنوعة انظر على سبيل المثال اللائحة التي يقدمها كاميلو ألفاريس : مختصر في

الطب : هامش : 19 وكذلك : Ciencias de la Naturaleza en Al-Andalus II serie : Bibleográfica : op. cit. : p. 134 ; 143.

النبوي طوال القرون اللاحقة⁽¹⁰⁴⁾ للنقد والتحليل، ما يفصح عن أهمية الجانب التجريبي التطبيقي الاستشفائي، اعتماداً على ما تراكم من معرفة ميدانية تجريبية⁽¹⁰⁵⁾ في حدود ما سمحت به ظروف حضارة عربية اسلامية في طور النشأة والتكوين. وليس في استمرار الاستعانة عند العجز على المستويين المعرفي والاجرائى والاستشفائي، بوسائل بديلة⁽¹⁰⁶⁾ ما يبرر نعت مجموع هذه المعارف والتجارب والممارسات بالطب الايماني الميتافيزيقي⁽¹⁰⁷⁾ ويبدو أن الانزلاق خلال عصور الانحطاط لاحقاً نحو ممارسة الشعوذة والتعامل الغيبي في فكر شرائع هامة من المجتمع مع الطب النبوي، ما قلل من تحفظ بعض الدارسين بخصوصه.

مع ذلك، ففي النصوص السالفة من المؤشرات ما ينم عن الاقدام منذ عصر الامارة على بذر البذور الأولى لاعادة ربط الطب بالحكمة والفلسفة وعلوم الطبيعة بالأندلس ومجموع دار السلام مغرباً ومشرقاً على السواء. فمن الثابت كما سلف الذكر ان عبد الملك بن حبيب كان «متصرفاً في فنون العلوم»⁽¹⁰⁸⁾ وان بحذو شديد على ما يبدو، مما يفسر تارجح مواقف فقهاء عصره بين التحامل والثناء عليه⁽¹⁰⁹⁾ كما سلفت الاشارة الى دور الطبيب البغدادي الأصل اسحاق بن عمران في ظهور «الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة»⁽¹¹⁰⁾ منذ القرن الثالث الهجري. على غراره كان اسحاق بن سليمان «مع فضله في صناعة الطب بصيراً

(104) يعتبر علي الرضى أول من صنف في هذا الباب في خلافة المامون العباسي ويعتبر كتابه في حكم المفقود مما يضيف على مصنف عبد الملك بن حبيب الأول من نوعه في الطب النبوي بالأندلس مزيداً من الأهمية. ولقد تتابع التأليف بعدئذ على يد أبو النعمان الاصبهاني خلال القرن الرابع الهجري، وابن بعده وغيرهم مثل ضياء الدين المقدسي والذهبي وابن قيم الجوزية.

(105)

(106)

(107)

(108)

(109)

(110) ابن جليل : المصدر السابق : 85.

بالمنطق متصرفا في ضروب المعارف»⁽¹¹¹⁾ وهو ما انتبه اليه صاعد الأندلسي⁽¹¹²⁾ فاستثنى فئة عن غيرهم من الأطباء إذ قال : «الا أفرادا منهم رغبوا عن هذا الغرض وطلبوا الصناعة لذاتها وقرأوا كتبها عل يمراتها». ولقد كان عباس بن فرناس التاكري الشهير ممن اعتنى بهذا الحقل إذ «كان فيلسوفا حاذقا»⁽¹¹³⁾ لذلك «كثر عليه الطعن في دينه»⁽¹¹⁴⁾.

الا أن التجليات الأكثر وضوحا في اتجاه إعادة ربط الفكر والممارسة الطبية بالحكمة والفلسفة وعلوم الطبيعة برزت خلال القرن الرابع الهجري. فباعلان عبد الرحمن الناصر الخلافة بقرطبة الغيت القيود التي طالما كبلت الفكر والنشاط الثقافي بالأندلس، وهو ما عبر عنه القاضي النعمان⁽¹¹⁵⁾ في عبارات دالة إذ قال : «انه ترك أهل المذاهب وما اختاروه بانفسهم ولم يعرض لأحد منهم، فتزع اكثر الناس اليه وسكنوا بلده لذلك». مما أسفر عن دخول «الكتب الطبية من المشرق وجميع العلوم وقامت الهمم وظهر الناس ممن كان في صدر دولته من الأطباء المشهورين»⁽¹¹⁶⁾ وانتدب أهل القلم ليستجلبوا «من بغداد ومصر وغيرها من ذيار المشرق عيون التوايف الجليلة والمصنفات العربية في العلوم القديمة والحديثة»⁽¹¹⁷⁾ ما كان لخلقه الحكم الا أن يعمل على ترسيخ هذا المنحى⁽¹¹⁸⁾

(111) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 479.

(112) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 186.

(113) ابن سعيد : المغرب في حلى المغرب : تحقيق شوقي ضيف : دار المعارف : الطبعة الثالثة : ج 1 : 333.

(114) نفس المصدر والصفحة.

(115) المجالس والمسايرات : تحقيق الحبيب الفقهي / ابراهيم شيوخ / محمد اليعلاوي : منشورات الجامعة التونسية : كلية الآداب : المطبعة الرسمية : تونس 1978 : 190 وما يضافي على شهادته مزيدا من الأهمية انه شغل منصب قاضي قضاة الفاضيين وهم في فترة صراع مع امويي الأندلس للهيمنة على بلاد المغرب، وكذلك فهو معاصر للخليفة عبد الرحمن الناصر وطعنا من المتحاملين على دولته.

(116) ابن جلجل : المصدر السابق : 98.

(117) صاعد الأندلس : المصدر السابق : 162.

(118) لمزيد من التفاصيل انظر : عامة قرطبة والاتجاهات الفكرية بالأندلس في عصر الخلافة ضمن كتابنا : دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس (عصري الخلافة والطوائف) تحت

وهو المعروف بتهمة «بالعلم واطهاره لاهله»⁽¹¹⁹⁾ حتى اشتهر لدى الخاص والعام وذاع في الآفاق ما كان في خزائنه «من كتب الدهرية والفلاسفة»⁽¹²⁰⁾ وغيرها من «الكتب في أنواعها ما لم يجمعه احد من الملوك»⁽¹²¹⁾ والجدير بالملاحظة انه مجهوده لم يقتصر على «اقامة خزانة بالقصر للطب»⁽¹²²⁾ خاصة كما سلف الذكر، بل عمد كذلك الى الحاق مختلف ما تحتاج اليه الصناعة الطبية من مختبرات، ورتب لها خدام «صقالبة طبائخين للاشربة، صانعين للمعجونات»⁽¹²³⁾.

ومما يكشف عن عمق ارتباط الطب بالحكمة، انه قلما نصادف بين تراجم أطباء هذا العصر من لم يعتن «بطلب الفلسفة»⁽¹²⁴⁾ فاحمد بن حاكم بن حفصون «كان طبيباً نبيلاً.. بصيراً بالمنطق مشرفاً على كثير من علوم الفلسفة»⁽¹²⁵⁾ وبالمثل اشتهر محمد بن عبدون الجبلي الطبيب بكونه «ذا حظ وافر من المنطق والنجوم وكثير من علوم الفلسفة»⁽¹²⁶⁾ ولم يكن ابن وافد أقل اهتماماً بكتب «ارسطو طاليس وغيره من الفلاسفة»⁽¹²⁷⁾ وهو ما ينطبق على جماعة غيرهم ممن تواتر ذكرهم في عذذ من المصادر الأندلسية. وان كان بعضهم ممن «عني بصناعة الطب ومطالعة كتب الفلسفة من غير تحقق بها»⁽¹²⁸⁾ فمن الأطباء من تصدر التصنيف في هذا الباب وكان «ذا كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة»⁽¹²⁹⁾ ومنهم من تمكن من «البلوغ الى المراتب الرفيعة في الفلسفة»⁽¹³⁰⁾ حتى غدا

(119) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 189.

(120) ابن عذاري : البيان : ج 2 : 292 — 93.

(121) الحميدي : جذوة المقتبس : تحقيق محمد بن تاويت الطنجي : القاهرة 1952 : 13.

(122) ابن جلجل : المصدر السابق : 113.

(123) نفس المصدر والصفحة.

(124) انظر : صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 198.

(125) نفسه : 189 وكذلك أبي اصبيعة : المصدر السابق : 492.

(126) صاعد الأندلسي : 193.

(127) نفسه : 195.

(128) نفسه : 197.

(129) نفسه : 195 وكذلك ابن أبي اصبيعة : المصدر السابق : 495.

(130) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 198 — 99.

التصنيف في هذا الحقل من معالم هذا العصر، اذ انتقلت الأندلس من مستوى
الاحذ عن الأوائل الى العطاء الغزير⁽¹³¹⁾ نخص منها بالذكر مصنفات الطبيب
القرطبي محمد بن الحسن المذحجي الذي كانت له فضلا عن علوم الطب كتب
في «المنطق وكلام في الحكم ورسائل في كل ذلك وكتب معروفة»⁽¹³²⁾ اشتهرت
لدى من اطلع عليها بكونها «فائقة الجودة عظمة المنفعة»⁽¹³³⁾ لذلك غدت
«مشهورة متداولة»⁽¹³⁴⁾ بالأندلس. كما كان لسعيد بن فتحون السرقسطي
المعروف بالحمار «الرسائل المجموعة والعيون المؤلفة»⁽¹³⁵⁾ ولغيره «كتب جليلة في
أنواع الفلسفة وضروب الحكمة»⁽¹³⁶⁾ وسرعان ما ذاع صيت عدد من الشيوخ
الذين جلسوا بمجامع الأندلس لتلقين المنطق والحكمة والفلسفة⁽¹³⁷⁾ والتحقيق في

(131) يبدو أن الفلسفة والحكمة بالأندلس هي التي تعرضت أكثر من غيرها للطمس وتوالى عليها
الحجر وعمليات الابادة طوال عدة قرون وتوسعت بالأندلس والعدوة ذيلها بالاحراق
والانلاف، مما يدعو الباحثين في هذا الباب إلى أخذ كل هذا بعين الاعتبار وتوجيه الجهود
نحو انتشال ما يمكن انتشاله من مادة فلسفية تمكن من مقارنة العطاء الفلسفي بالأندلس
خلال القرن الرابع الهجري.
وأعتقد بأهمية ذلك في توجيه الانتباه الى زوايا وقضايا كفيلة بفتح آفاق جديدة أمام البحث
في الفلسفة الاسلامية.

(132) الضبي : المصدر السابق : 67.

(133) ابن حزم : الرسائل : ج 2 : 185 وكذلك ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق :
س 6 : 160.

(134) ابن حزم : الرسائل : ج 2 : 185.

(135) نفس المصدر والصفحة.

(136) صاعد : المصدر السابق : 195 والنفع : ج 3 : 175.

(137) يقدم صاعد الأندلسي لائحة مفصلة بأسماء بعض مشايخ الفلسفة بالأندلس انظر : المصدر
السابق : 193 انظر كذلك اللائحة التي ضمنها المقرئ كتابه نفع الطيب : ج 3 : 376
وأسماء غيرهم من المشايخ المتأثرة في عدد من المصادر الأندلسية انظر على سبيل المثال :
ابن عبد الملك المراكشي : س 5 ق 2 : 574 ولقد ذكر ابن حزم احد شيوخه في علم
الفلسفة بالقول : ولقد تلقينا علم الفلسفة على يد «استاذنا أبو عبد الله محمد بن الحسن
المذحجي» الرسائل : ج 2 : 185.

«العلم الطبيعي»⁽¹³⁸⁾ و «العلوم الرياضية»⁽¹³⁹⁾ وعلوم الحساب⁽¹⁴⁰⁾ والعدد والهندسة⁽¹⁴¹⁾ والمساحة⁽¹⁴²⁾ ناهيك عن علوم النجوم⁽¹⁴³⁾ والكيمياء⁽¹⁴⁴⁾ والنبات⁽¹⁴⁵⁾ و «فهم صناعة الموسيقى»⁽¹⁴⁶⁾ حتى اشتهر أهل الأندلس في الافاق بـ «حب الحكمة والفلسفة»⁽¹⁴⁷⁾ مما يكشف عن منحى علماء وأطباء هذا العصر لوضع المعرفة والممارسة الطبية ضمن تصور شامل لنواميس الحياة وظواهر الطبيعة وتجليات الوجود في اطار مجهود علمي ومعرفي وتجريبي مستمر ومتكامل على كافة الأصعدة.

حقيقة أن اطباء القرنين الرابع والخامس للهجرة، وبالخصوص خلال العقود الأولى للقرن الرابع، قد انكبوا — اثناء لمجهدات اسلافهم الموروثة عن العصر السابق — على كتب الأوائل بالدراسة والبحث، بالخصوص مصنفات ابقراط⁽¹⁴⁸⁾ و «كتب جالينوس» و «دياسقوريدس»⁽¹⁴⁹⁾ الذين اشتهروا باعتبارهم من «أفاضل الأطباء»⁽¹⁵⁰⁾ الى غيرهم ممن تواتر ذكرهم كمصادر معتمدة في مختلف المصنفات الطبية بالأندلس وغيرها، مثل «ارسجانيس»⁽¹⁵¹⁾ و

(138) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 198.

(139) المقرئ : النفج : ج 3 : 376.

(140) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 192.

(141) نفسه : 190.

(142) الضبي : المصدر السابق : 209.

(143) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 193.

(144) نفسه : 197.

(145) ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 5 ق 1 : 239.

(146) صاعد الأندلسي : 205.

(147) المقرئ : النفج : ج 3 : 150.

(148) انظر : Jean Charles Sournia : op. cit. p. 100 et 126.

(149) صاعد الأندلسي : 196.

(150) انظر : ابن الجزار القيرواني : في علاج الفقراء والمساكين : مخطوط الاسكوريال : رقم 857 : 62 ظهر.

(151) انظر : Jean Charles Sournia : op. cit. p. 98.

«ذمغبروطوس الحكيم»⁽¹⁵²⁾ و «فليطوق الفيلسوف»⁽¹⁵³⁾ و «فيتاغورس»⁽¹⁵⁴⁾ و «فاطيوس الحكيم»⁽¹⁵⁵⁾ وبرقلس⁽¹⁵⁶⁾ وارسطو طاليس وافلاطون⁽¹⁵⁷⁾ وغيرهم من «عامة العلماء من الأوائل والأطباء وغيرهم»⁽¹⁵⁸⁾ ومن القرائن ما يدل عن توسيع مناهل المعرفة لتشمل آثار «أطباء الروم والعجم والهند وغيرهم»⁽¹⁵⁹⁾ ولقد كشف الضبي في نص فريد⁽¹⁶⁰⁾ أصول العلاقات الطبية بين الأندلس والهند فيما أورده عن حالة أحدهم ممن «لم يجد لها بالأندلس مداويا.. فقليل له لا دواء لها الا بالهند، فأراها بعض أهل الطب هنالك».

ونتوفر على عدد من الدلائل الكاشفة عن استمرار الاعتماد على طب العرب كمصدر علمي بالأندلس خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة⁽¹⁶¹⁾ ومن المعلوم أن الهمم قد تحركت منذ خلافة عبد الرحمن الناصر للرحلة في طلب الطب بالمشرق. نخص بالذكر «منهم عمر واحمد ابنا يونس بن أحمد الحراي رحلا الى المشرق في دولة الناصر واقاما هنالك عشرة أعوام ودخلا بغداد وقرأ فيها على ثابت بن سنان بن ثابت قرة الصابئ كتب جالينوس عرضا وخرما ابن وصيف

(152) مجهول : شذرات نقلت من كتب الحكماء : مخطوط المكتبة الوطنية بباريس : 178 : ورقة 188 وجه.

(153) طب العجم : مخطوط المكتبة العامة تطوان : 111 و 112.

(154) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 75.

(155) مجهول : شذرات نقلت من كتب الحكماء : مخطوط بباريس : رقم 178 : ورقة 183 ظهر.

(156) أبو الفرج الفيلسوف : كتاب النكت والثرار الطبية والفلسفية : مخطوط الاسكوريال : رقم 888 ضمن مجموع : ورقة 91 وجه.

(157) نفسه : ورقة 130.

(158) انظر : Jean Charles Sournia op. cit. 138

(159) طب العجم : مخطوط المكتبة العامة : تطوان 592 : 101.

(160) المصدر السابق : 127 — 28.

(161) انظر مختصر في الطب : عبد الملك بن حبيب : 94 و 100 و 102 و 104 و 106 و 122 انظر كذلك احاديث طبية مروية عن الرسول كمصدر لكبار أطباء الأندلس عبد الملك بن زهر : التيسير : 334.

في عمل علل العين وانصرفا الى الأندلس في دولة المستنصر بالله وذلك في سنة احدى وخمسين وثلاثمائة فالحقهما بخدمته في الطب»⁽¹⁶²⁾ كما رحل محمد بن عبدون الجيلي من قرطبة سنة سبع واربعين وثلاثمائة «ودخل البصرة والكوفة ونظر في الطب فبرع فيه وقدم مصر فضم الى تدبير البيمارستان هنالك بعناية محمد الخازن.. وعاد الى الاندلس سنة ستين وثلاثمائة في أيام الحكم المستنصر فالحقه في الخدمة بالطب»⁽¹⁶³⁾ بالاضافة الى ما سبق ذكره عن تبادل الخبرات والمراسلات الطبية بين أهل الأندلس والأطباء بالعدوة المغربية وبمصر وديار المشرق. ويتواتر ذكر اسماء «الطبري»⁽¹⁶⁴⁾ و «علي بن عيسى»⁽¹⁶⁵⁾ و «حنين بن اسحاق»⁽¹⁶⁶⁾ و «عمار بن علي الموصلي»⁽¹⁶⁷⁾ و «يحيى بن ماسويه»⁽¹⁶⁸⁾ فضلا عن «ابن سينا»⁽¹⁶⁹⁾ وغيره من المشاهير، كمصادر معتمدة في الطب الأندلسي. مما يكشف ليس فقط على عمق الروابط فيما بين جناحي دار الاسلام، بل وخصوصا عن وحدة الظاهر على المستوى الطبي كذلك⁽¹⁷⁰⁾ ان نشأة أو تطورا، أو فيما يجد افولا وتراجعا.

أسفرت عودة الروابط فيما بين الطب والحكمة عن نهضة شاملة، فعلى المستوى

(162) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 190 — 91.

(163) ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 6 : 427.

(164) مجهول : مخطوط باريس رقم 178 السالف الذكر : ورقة 186 والمقصود علي ربان الطبري ولقد أجرى احدهم دراسة عن علم الاجنة عند علي بن ربان الطبري انظر : Ciencias de la Naturaleza en Al-Andalus : op. cit. II. p. 136

(165) الغافقي : المصدر السابق : 45.

(166) نفس المصدر والصفحة.

(167) نفسه : 46.

(168) انظر : Jean Charles Sournia : op. cit. p. 132 وكذلك الغافقي : نفسه : 285.

(169) الغافقي : نفسه 46.

(170) ولقد تجرد بعض الدارسين منذ مدة على ابراز وحده الظاهرة في دار الاسلام على مستويات اخرى متعددة سواء تعلق الأمر بالتطوير التاريخي العام أو بتطوير البنيات العميقة في الاقتصاد والمجتمع والفكر والسياسة، نخص منها بالذكر دراسات محمود اسماعيل عبد الرزاق عن مشرق ومغرب دار الاسلام وخصوصا اعماله حول سوسيولوجيا الفكر الاسلامي التي مافقت الدراسات الجزئية تؤكد أهمية خيوط التفسير الي يقدمها.

الاجتماعي لم يعد الطبيب والاستشفاء خلال عصر الخلافة حكرا على الملوك والأمراء وأرباب البيوتات والمتنفذين. ذكر ابن جليل⁽¹⁷¹⁾ أحد الأطباء ممن عاصر عبد الرحمن الناصر «كان على باب داره ثلاثون كرسيًا لقهود الناس». في حين لم يأنف أحد الأطباء ممن تولى خطة الوزارة عن استقبال مرضاه من العامة «اذ اقبل رجل بدوي على حمار وهو يصيح فاقبل حتى وقف بباب الدار فجعل يضرع ويقول ادركوني وتكلموا الى الوزير بخبري. اذ خرج الى صراخ الرجل.. فقال له أيها الوزير، ورم في احليلي اسرني ومنعني من البول منذ أيام كثيرة وأنا في الموت. فقال له : اكشف عنه، فكشف الرجل عن احليله فاذا هو وارم.. فلما تمكن احليل الرجل على الحجر جمع الوزير يده، وضرب على الاحليل ضربة غشي على الرجل منها ثم اندفع الصديد يجري.. ثم بال البول في اثر ذلك. وفتح الرجل عينيه فقال له اذهب، برأت من علتك»⁽¹⁷²⁾ مما يقدم صورة نموذجية عن علاقة اطباء العصر بالعامّة، ويثارهم للمهنة. وبالمثل فلما عين الطبيب المكلف بالسهر على مختبرات الحكم لمستنصر الطبية «استأذن أمير المؤمنين.. أن يعطي منها من احتاج من المساكين والمرضى، فاباح له ذلك»⁽¹⁷³⁾ وليس ادل على مدى الاصرار على جعل الطب في متناول الجميع خاصة وعامة من اهتمام بعض مصنفي القرن الرابع بالبحث في «علاج الفقراء والمساكين بالأدوية»⁽¹⁷⁴⁾ في تركيبات اقتصادية وناجعة ملائمة لقدراتهم الشرائية. وبالنظر للعدد الهائل والمتزايد من الأطباء، وكذا لشيوع التصنيف الطبي والتدريس الاقراء، وذيوع العلم والمعرفة، يبدو أن الطب قد تمكن خلال هذا العصر من تكسير قاعدة اسرار المهنة التي طالما كبلته خلال العصر السابق، ومن ثم تجاوز الانغلاق في الاطار العائلي المتوارث في البيوتات.

وعلى المستوى العلمي، جميع المؤشرات تؤكد على أن الطب بالأندلس لم يعد، ابتداء من منتصف القرن الرابع الهجري، يقف عند الحدود المعهودة لدى الأمم

(171) المصدر السابق : 97.

(172) نفسه : 100.

(173) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 487.

(174) والمقصود هنا مصنف ابن الجزر القيرواني الذي صنف كتابا بهذا العنوان كما سلف الذكر.

والحضارات القديمة. ويبدو أن ثمة مجهود جبار قد انجز على مستوى دار الاسلام نظريا وتجريبيا طوال القرن الرابع وخلال فترات من القرنين اللاحقين من أجل التحقيق في عدد من النظريات والقوانين والمذاهب الطبية السائدة، وضبط تراكيب عدد من الأدوية، والتدقيق في وسائل وأدوات الطبيب والعلاج، ومدى نجاعة النتائج المحصلة. اسفر ذلك عن تأكيد جزء هام من الموروث الحضاري على كافة المستويات السالفة، وتجرد المحققون للدعوة» ان يقتدى بوصايا الفاضل ابقراط»⁽¹⁷⁵⁾ والتنويه «بقراءة الكتب المرسومة المشهورة التي ألفها بتوفيق الله رئيس علم الطب بلا مدافعة جالينوس»⁽¹⁷⁶⁾ واثبات كل ما تحققوا من نجاعته، بل واحيانا بتقديم حجج إضافية وما «يشهد على صحة هذا القول»⁽¹⁷⁷⁾ أو ذاك. على اثر ذلك، انبرى الاهتمام لتصحيح كل ما اعتقد انه غير سليم في تصورات قدامى الأطباء مع التنبيه على مواقع الخلل ومكانم الخطأ ومواقع «الغلط»⁽¹⁷⁸⁾ لم يسلم في ذلك الأئمة، بمن فيهم ابقراط⁽¹⁷⁹⁾ وجالينوس⁽¹⁸⁰⁾ وارسطو طاليس⁽¹⁸¹⁾ وكذا «الفضلاء المتأخرين من العجم»⁽¹⁸²⁾ وقدمت الآراء البديلة «خلافًا لجمع كثير من الحكماء»⁽¹⁸³⁾ المرموقين. وليس أدل على مدى خضوع هذه المرحلة من النقد والتمحيص لضوابط الموضوعية وقواعد الصرامة العلمية مما أورده أحدهم بخصوص بعض المسائل الطبية اذ قال : «وقد رأى ذلك أئمة علم الطب وكبرائهم ونعم ما رأوا، غير أنهم نظروا الأمور من جهة واحدة»⁽¹⁸⁴⁾ وفي

(175) الغافقي : المصدر السابق : 46.

(176) عبد الملك بن زهر : التيسير : 471.

(177) ابو زكريا يحيى بن محمد بن اللمودي : تحقيق المباحث الطبية في تدقيق المسائل الخلافية : مخطوط الاسكوريال : رقم 892 : ورقة 54 ظهر.

(178) الغافقي : المصدر السابق : 46.

(179) اللمودي : المصدر السابق : ورقة 41 وجه.

(180) نفسه : ورقة 57 وجه وكذلك 47 ظهر.

(181) نفسه : ورقة 46 وجه وكذلك ورقة 49.

(182) نفسه : ورقة 46.

(183) نفسه : ورقة 44 ظهر.

(184) عبد الملك بن زهر : التيسير : 324.

سياق هذه المتابعة العلمية، لم تهمل القضايا التي كانت محل خلاف بين الأطباء والحكماء، مثل جواهر وقوى الادوية التي وقع فيها «اختلاف كثير بين الأطباء والفلاسفة»⁽¹⁸⁵⁾ مما يسترغي اخضاعها لمزيد من الفحص بالتجريب والاختبار، فإذا تعذر الحسم، عادة ما يلجأ الى الترجيح، كالقول : «إن فرقة أصحاب القياس أقوى حجة في الأدوية المركبة من فرقة أهل التجارب»⁽¹⁸⁶⁾ افضى هذا المجهود الى توفير امكانيات الانتقال الى مستويات أرقى، الشروع في احصاء وضبط المسائل التي لم ينتبه اليها الفكر الانساني في القديم. ذكر ابو العلاء بن زهر⁽¹⁸⁷⁾ أن «المسط لم تعرفه الأوائل»، وبالمثل قال غيره⁽¹⁸⁸⁾ في سياق تناوله «مسألة من الطبيعيات لا تجدها في كتب القدماء : وقد ذكرت اعلتها فينبغي أن تضاف الى أمثالها»، فضلا عن «مسألة أخرى طبيعية من قبيل ماسبق لم نرها للمعلم الأول ولا لغيره»⁽¹⁸⁹⁾ على حد قوله.

أسفرت هذه الخطوات عن انفتاح باب الاجتهاد والابتكار واسعا. يتجلى ذلك من خلال كثرة ما احتوته متون الكتب والمصنفات التي وصلتنا من آراء جديدة بخصوص عدد لا يستهان به من المسائل والمجالات والمستويات الطبية. نخص منها بالذكر مبتكرات أبو العلاء بن زهر التي «استنبطها وأجاد فيها»⁽¹⁹⁰⁾ ولقد كانت من الفعالية والجدة ان «عجب أطباء وقته من ذلك حينئذ، ووقعت في ذلك رسائل كثيرة»⁽¹⁹¹⁾ ومن الملاحظ أن الالتزام بالتجريب منهجا في اثبات ودحض الحقائق قد غدا بمثابة القاعدة. لذلك فحتى لا يوسم الغافقي — على سبيل المثال بالتقليد — عند اضطراره الى الأخذ ببعض اجتهادات أبي القاسم خلف الزهراوي، علل

(185) نفسه : 89.

(186)

(187) أبو العلاء بن زهر : المصدر السابق : مخطوط الاسكوريال 844 : ورقة 32 ظهر.

(188) أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد البغدادي : مقالة في الحواس : مخطوط المكتبة الاسكوريال : رقم 889 : ورقة 7 ظهر.

(189) نفسه : ورقة 10 وجه.

(190) انظر : عبد الملك بن زهر : التيسير : 169.

(191) نفسه : 415.

ذلك بالقول : «وأنا أقول بقوله، لأن التجربة قد كشفت لي ذلك مرات»⁽¹⁹²⁾ نجد تأكيد ذلك في عبارات مروان بن زهر البالغة الدلالة اذ قال : «وكذلك كل ما ذكرته في كتابي هذا واثبتته لأشك أنه سيروم من يتعسف تزييفه بالكلام وأنا احاكمهم كنت حيا أو ميتا الى التجربة»⁽¹⁹³⁾ لذلك فمن الطبيعي أن يعتمد البعض الى التصنيف في «المجربات»⁽¹⁹⁴⁾ لاثبات النتائج المختبرية لبعض اعماله. مع ذلك، لم تكن جميع المسائل الطبية المطروحة قابلة للتجريب مما دفع الى التماس مناهج بديلة، دون اخفاء حدودها على مستوى الضبط العلمي أكد ذلكعبد الملك بن زهر⁽¹⁹⁵⁾ قائلا بخصوص بعض المسائل : «وما ظهر لي هذا انما هو على القياس الذي عللوا ذلك به، وأما الأمر في نفسه فإني لم أباطش التشریح وتحققه في تشریح الحيوان الميت فضلا عن الحي مع أن ذلك عسرا جدا». ويبدو أن الاجتهاد قد استنفذ حده الأقصى، واستنفذ ما يقدمه العصر من إمكانيات التقدم، كما يستفاد من قول احدهم⁽¹⁹⁶⁾ بخصوص بعض امراض النساء الجنسية : «فما زلت اجتهد له حتى عجزت فاعلمت الشيخ أبي رحمه الله.. فإياس من البرء». مع ذلك علاجا (مخففا) واخير ان العلة قاتلة بطبيعتها»⁽¹⁹⁷⁾.

ولم يكن المستوى التقني ليتخلف عن الركب، وهو ما تكشف عنه الرسوم والتفاصيل الدقيقة عن «ضروب من الآلات»⁽¹⁹⁸⁾ ضمنها أبو القاسم خلف الزهراوي مصنفه الضخم المعروف بالتصريف، التي لا مجال لاستيعابها في هذا المجال. ولعل في قوله ناصحا «الصانع الحاذق بقيس الكثير، وبما حضر على ما غاب ويستنبط عملا جديدا وآلة جديدة عند النوازل الغريبة اذا نزلت من هذه

(192) الغافقي : المصدر السابق : 326.

(193) عبد الملك بن زهر : التيسير : 326.

(194) وضع الطبيب الاشبيلي أبو العلاء بن زهر كتابا بهذا الاسم «في المجربات» انظر المصدر السابق.

(195) التيسير : 123 — 24.

(196) نفسه : 308.

(197) نفس المصدر والصفحة.

(198) انظر : Jean Charles Sournia op. cit. p. 168

الصناعة»⁽¹⁹⁹⁾ ما يكشف عن روح الابتكار والاختراع التي غمرت أطباء العصر، وما يدل على مواكبة الصناعة الطبية الدقيقة للثورة العلمية الهائلة التي تحققت في هذا المجال. وفي هذا النموذج ما يقدم صورة عامة عن الأهمية التقنية، إذ قال الزهراوي مخاطبا أحد جراحى العظام : «ان لم يتأت لك رده وتسويته بيدك فردة بهذه الآلة وهي آلة تصنع من جديد طولها قدر سبع أصابع أو ثمان وعرضها على قدر الجرح ولذلك ينبغي للطبيب أن يتخذ منها ثلاثا أو أربعاً على قدر ما يحتاج إليه من العلاج في كل نوع من الكسر ولتكن مدورة يكون فيها غلظ قليلا لئلا تنثني عند الغمز عليها في وقت العمل وتكون حادة الطرف لها عطف من طرفها ويكون اعلاها الى الغلظ ومن نصفها الى أسفل أرق جزاء.. فإن لم تقدر على رد العالم بما وصفنا البتة فاقطعه بما شاكره من المقاطع التي ذكرنا أو نشره باحد المناشير»⁽²⁰⁰⁾.

وتزخر المصادر بأسماء ترسانة من الآلات والأدوات الطبية الشائعة الاستعمال، منها ما يصنع بالحديد، مثل الكلايب المحكمة⁽²⁰¹⁾ والمراد⁽²⁰²⁾ والبيرم والمقاطع والمناشير⁽²⁰³⁾ والمفاتيح المختلفة والصنانير⁽²⁰⁴⁾ وكذلك المباسع والمقاريض⁽²⁰⁵⁾ وغيرها. ومنها ما يتخذ من النحاس مثل القدر⁽²⁰⁶⁾ والمقادح⁽²⁰⁷⁾ بل ومنها ما «ينبغي أن يكون من نحاس اصفر»⁽²⁰⁸⁾ دون غيره. في حين يضطر بخصوص بعض الآلات الدقيقة الى معدن الذهب⁽²⁰⁹⁾ كما يستخدم «الحرير الابريسم»⁽²¹⁰⁾

Op. cit. (199)

Ibid, p. 188 (200)

(201) انظر : 168 : op. cit : Jean Charles Sournia

Ibid. p. 172 (202)

Ibid. p. 188 (203)

(204) الحريري : المصدر السابق : ق 1 : 214.

(205) نفسه : ق 1 : 215.

(206) عبد الملك بن زهر : التيسير : 486.

(207) الغافقي : المصدر السابق : 440.

(208) نفس المصدر والصفحة.

(209) نفس المصدر والصفحة، يستعمل الذهب في صناعة بعض أنواع المقادح، ولقد ذكر الحريري انه «ينبغي أن تكون المكاوي من ذهب» انظر : المصدر السابق : ق 2 : 60.

(210) عبد الملك بن زهر : التيسير : 451.

و «الكتان الرطب»⁽²¹¹⁾ و «الصوف النفوش»⁽²¹²⁾ و «الصوف المودخ»⁽²¹³⁾ والخرق اللينة والاسفنج البحري⁽²¹⁴⁾ في صناعة الاضمدة والاشربة للجروح والجبر والكسور. الى غير ذلك من الوسائل والأدوات التي تتخذ من الخشب⁽²¹⁵⁾ والزجاج والفخار⁽²¹⁶⁾.

ويقدم الغافقي وغيره من المعلومات والرسوم عن الآلات المستخدمة في طب العيون ما يؤكد أهمية التقدم التقني الذي اسفرت عنه النهضة الصناعية في هذا المجال. فالمكاوي على سبيل المثال منها «مكاو صغار تكون رؤوسها مدورة»⁽²¹⁷⁾ ومنها «العدسية»⁽²¹⁸⁾ لأنها «على قدر العدسة»⁽²¹⁹⁾ ومنها «المكواة الزيتونية»⁽²²⁰⁾ وأخرى «تسمى المسماوية وهي بعض التعقيف وفي رأسها نتوء صغير»⁽²²¹⁾ وهناك «المكواة السكينية»⁽²²²⁾ التي تتفرع عنها «مكواة تسمى ذات السكيني»⁽²²³⁾ التي تعتبر «أفضل جميع المكاوي»⁽²²⁴⁾ بالاضافة الى «مكاو دقيق برقة الابرة معقب الرأس»⁽²²⁵⁾ ينطبق نفس الشيء على غيرها من الآلات

(211) الزهراوي، انظر :

(212) نفس المصدر والصفحة.

(213) الزهراوي : انظر :

(214) نفس المصدر والصفحة.

(215) نفسه : 178.

(216) الغافقي : المصدر السابق : 475.

(217) نفسه : 377.

(218) الحريري : المصدر السابق : ق 2 : 60.

(219) الغافقي : المصدر السابق : 377.

(220) نفسه : 327.

(221)

(222) نفسه : 330.

(223) نفس المصدر والصفحة.

(224) نفس المصدر والصفحة.

(225) نفسه : 348.

المستعملة في طب العيون، مثل المهت⁽²²⁶⁾ والمبضع⁽²²⁷⁾ والمقراض⁽²²⁸⁾ والغمادين⁽²²⁹⁾ والصنانير⁽²³⁰⁾ والانبوبة⁽²³¹⁾ والمقدح⁽²³²⁾ و «الكلاب»⁽²³³⁾ والابر⁽²³⁴⁾ والابر⁽²³⁵⁾ وغيرها من الآلات التي تتفرع الى عديد من الأنواع والاشكال.

من المتعارف عليه أن الحجابة العامرية قد شنت حربا لا هوادة فيها على الفلسفة والحكمة وما يرتبط بها من علوم. وهو ما عبر عنه ابن عذاري⁽²³⁶⁾ بالقول : «كان المنصور أشد الناس في التغيير على من علم عنده شيء فن الفلسفة والجدال في الاعتقاد، والتكلم في شيء من النجوم وأدلتها». ولقد انبرى لكم أنفاسهم بالقتل⁽²³⁷⁾ والاطباق في السجن⁽²³⁸⁾ والنفي⁽²³⁹⁾ والمصادرة. فسعيد بن فتحون، على سبيل المثال، امتحن من قبل المنصور ابن أبي عامر.. محنة ادت الى سجنه⁽²⁴⁰⁾ لأنه «كان ذا حظ من علوم القدماء والفلاسفة»⁽²⁴¹⁾ وبالمثل اتهم محمد بن مسعود البجاني «بالرهب في دينه وسجنه بالمطبق مع الطليق

(226) الحريري : المصدر السابق : ق 2 : 132 و ق 1 : 215.

(227) نفسه : ق 1 : 215 انظر الغافقي : المصدر السابق : 440 و 441.

(228) الحريري : المصدر السابق : ق 1 : 215 وكذلك الغافقي : 341.

(229) الغافقي : المصدر السابق : 345.

(230) نفسه : 367.

(231) نفسه : 368.

(232) نفسه : 440.

(233) نفسه : 475.

(234) وهي الآلة التي تستعمل لقلب الاجفان : نفسه : 339.

(235) نفسه : 348.

(236) المصدر السابق : ج 2 : 292.

(237) انظر عمن صلب على السدة بقرطبة، ابن الفرضي : المصدر السابق : 275.

(238) انظر : الضبي : المصدر السابق : 432.

(239) انظر : ابن الفرضي : المصدر السابق : 114.

(240) ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 4 : 41.

(241) ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 4 : 41.

القرشي»⁽²⁴²⁾ وامتألت السجون بـ «جماعة من الأدباء من وجوه قرطبة مرموقين بالأنهماك والزندقة»، على حد تعبير الطرطوشي⁽²⁴³⁾ وتتابع النكبات على أمثالهم، وكثر التخريب في صفوفهم «فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخذت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم»⁽²⁴⁴⁾ مما يكشف عن مدى عمق عملية البتر والاجتثاث التي رامت السلطة السياسية اجراءها لهذا الجزء من الفكر الأندلسي. ولعل في اقدام المنصور — لما تجرد لانتلاف ذخائر المكتبة المستنصرية — على تمييز المصنفات الصرفة في «الطب والحساب»⁽²⁴⁵⁾ من غيرها مما يرتبط بالفلسفة والمنطق والحكمة، ما يؤكد ان بذور بذور السير من جديد في اتجاه فصل الطب عن الحكمة، قد تم تحت طائلة السيف، وبفعل قرار سياسي.

حقيقة ان الفكر الفلسفي قد استعاد بعضا من هوامش الفعل في الحقل الثقافي الأندلسي بعد سقوط الحجابة العامرية وانحيار نظام الخلافة، وهو ماعبر عنه صاعد الأندلسي⁽²⁴⁶⁾ في نص بالغ المعنى اذ قال : «ولم يزل أولوا النباهة من ذلك يكتمون لما يعرفونه منها ويظهرون ما يجوز لهم منه من الحساب والفرائض والطب وما اشبه ذلك الى ان انقرضت دولة بني أمية من الأندلس وافرق الملك... فلم تزل الرغبة ترتفع من حينئذ في طلب العلم القديم شيئا فشيئا وقواعد الطوائف تبصر قليلا قليلا الى وقتنا هذا فالحال نحمد الله تعالى افضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والأغراض عن تحجير طلبها، الا أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها واشتغال الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عاما فعاما على اطرافها وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها قلل طلاب العلم وصيرهم افرادا بالأندلس». مما يفصح عن دور الاضطراب السياسي العام وانعدام الأمن في الحد من أهمية الانتعاش النسبي، ليس فقط بالنسبة للحكمة والفلسفة، بل للنشاط الثقافي عموما.

(242) ابن بسام : الذخيرة : ق 1 م 1 : 563.

(243) الطرطوشي : سراج الملوك : المطبعة الأزهرية : القاهرة 1319 هـ : 144.

(244) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 164.

(245) نفسه : 163.

(246) نفسه : 164 — 65.

وتقدم تراجم اطباء الطوائف من المعلومات حول من اهتم منهم بالمنطق والفلسفة وغيرها من علوم الأوائل، ما يؤكد هذا التحسس النسبي في «مطالعة كتب الفلاسفة»⁽²⁴⁷⁾ والاعتناء بمصنفات «جالينوس»⁽²⁴⁸⁾ وارسطو طاليس⁽²⁴⁹⁾ وغيره من الفلاسفة، والنظر في علم «المنطق والنجوم»⁽²⁵⁰⁾ والتحقق في «صناعة الكيمياء»⁽²⁵¹⁾ و «الهندسة»⁽²⁵²⁾ وال«مشاركة في سائر العلوم الحكمية»⁽²⁵³⁾ ومنهم من «قعد ليعلم ذلك في بلده»⁽²⁵⁴⁾ في حين انكب البعض على تصنيف «كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة»⁽²⁵⁵⁾ اسهاما منهم في تعزير النزر اليسير من الكتب التي اعيدت الى التداول من جديد «باقطار الأندلس ووجدوا في خلالها اغلافا من العلوم القديمة كانت افلتت من أيدي الممتحنين لخزانة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر»⁽²⁵⁶⁾ وخلال هذا العصر — كما هو معلوم — جلبت لأول مرة «الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا»⁽²⁵⁷⁾ ولاحقا «وصل كتاب القانون لابن سينا الى المغرب»⁽²⁵⁸⁾ والأندلس، مما يكشف عن محاولة لم «الشتات من جديد، وتجميع القوى لاعادة الحيوية الى هذا الجانب الحديث العهد بالبر من الفكر الأندلسي».

-
- (247) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق : 497.
(248) نفس المصدر والصفحة. انظر كذلك صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 195.
(249) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق : 496 وكذلك صاعد الأندلسي : 195.
(250) ابن أبي أصيبعة : نفسه : 491.
(251) صاعد الأندلسي : نفسه : 197.
(252) نفسه : 173.
(253) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق : 497.
(254) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 175 ولقد احتفظ بلائحة تضم اسماء عدد من معاصريه «من الأحداث يتميزون بطلب الفلسفة وذو افهام صحيحة وهم رفيعة قد اخذوا من اجزائها حظا وافرا» على حد تعبيره : نفسه : 180.
(255) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق : 495.
(256) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 164 — 65.
(257) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق : 484 — 85.
(258) نفسه : 517.

مع ذلك، لم تتوقف المتابعات والتنكيل بالفلاسفة وطلاب الحكمة، وإن بدرجات متفاوتة. فبالمرية، لم يتمكن أحدهم ممن «تفنن في العلوم لاسيما القديمة»⁽²⁵⁹⁾ من الاستمرار في خدمة ملكها، ف«فر عنه إلى ابن هود صاحب سرقسطة»⁽²⁶⁰⁾ وآل مصير غيره ممن «يضرِب في علم الطب بنصيب»⁽²⁶¹⁾ إلى اعتباره من طرف معاصريه من أهل القلم «حليف كفر لا إيمان»⁽²⁶¹⁾ فأخرجه صاحب ميورقة ونفاه. ومملكة بني عباد طالَت الألسنة أحدهم و«كان يرهق في دينه فافضت به الحال في اشبيلية إلى الاعتقال»⁽²⁶²⁾.

الأن المواجهة الحقيقية والأكثر فعالية تجاه الفلسفة والفكر المستنير عموماً، غدت ابتداء من هذا التاريخ من دهام صنف من أهل القلم ممن ترسخت أقدامهم تدريجياً انطلاقاً من الانقلاب العامري، واكتسحوا الخطط الإدارية والقضائية والمالية، وتفانوا في الحمل على الأمساك بتلابيب العوام وتحريكهم في اتجاه الأجهزة على ما تبقى من الحكمة والفلسفة. ولا غرابة في أن يتجرد أحد كبار فقهاء عصره لتحذير الناس من «قراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة فإن ذلك مبني على الكفر والالحاد والبعد عن الشريعة»⁽²⁶³⁾ على حد تعليقه. ولم يتردد عن تسفيه المشتغلين بهذا الميدان، باعتبارهم «من الأغمار والأحداث. جهال عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنن إلى قراءة الجهالات من المنطق»⁽²⁶⁴⁾ كاشفاً عن شمولية الردة لمشرق دار الإسلام ومغربه بالقول : «وقد رأيت ببغداد وغيرها من يدعي منهم هذا الشأن مستحقراً مستهجنأ مستضعفاً»⁽²⁶⁵⁾ في حين دأب غيره على الوقوف موقفاً معتدلاً لا يميز في الحقل الفلسفي بين «العلم والالهي»، الذي يلزم

(259) ابن سعيد المصدر السابق : ج 2 : 143.

(260) نفسه : ج 2 : 144.

(261) ابن خاقان : قلائد العقيان : طبعة 1284 هـ : 295.

(262) ابن بسم، الذخيرة، ق 4 م 1 : 373.

(263) وهو أبو الوليد الباجي انظر : وصيته لولديه : تحقيق جودة عبد الرحمن : مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية : العدد 3 : المجلد 1 : مدريد 1955 : 35.

(264) الباجي : أحكام الفصول في أحكام الأصول : تحقيق عبد المجيد تركي : دار الغرب الإسلامي : 1986 : 530.

(265) الباجي : وصيته لولديه : 35.

الدر عليه والتعدي له، وبين «المنطقيات والطبيعات والرياضيات لأنه لا ضرر فيها علينا لأنها كلام في البرهان وتركيب القياس وحفظ الصحة ورد المرض»⁽²⁶⁶⁾. ما كان لتصاعد هذا التيار إلا أن يسفر عن ردود فعل تأرجحت بين التصدي للقول بـ «ان علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشرعية»⁽²⁶⁷⁾ باعتباره ظلمة وظنونا فاسدة، وبين الانقياض والتخلي عن «قراءة العلوم والاقبال عن قراءة القرآن»⁽²⁶⁸⁾ وليس أدل على قوة منحى الانحذار وضيق الطوق وانسداد الأفق مما احتوته رسالة ابن الحوات البالغة المعنى الى ابن حزم معبرا فيها عن بصيص الأمل وعمق الأسى اذ قال : «لن تزل الدنيا مادام مثل مرفوع اللواء، معمور الفناء.. فنحن غرباء بين المتعصبين»⁽²⁶⁹⁾ لا غرابة في ذلك، مادام كل من تشاغل بحب الفلسفة وتعاطي الحكمة «لم يحصل منها بطائل في يديه»⁽²⁷⁰⁾.

في ظل هذا المناخ المطبوع بالمواجهات بين التيار الداعي الى الانغلاق الثقافي في اطار علم الشرائع والأديان، وبين غيره ممن تفانى في ابراز قيمة غيرها من العلوم والمعارف، انفجر الصراع الذي سرعان ما تحول الى سجال بين الأطباء انطلاقا من البصرة «سنة تسع وعشرين وأربعمائة للهجرة»⁽²⁷¹⁾ تمحور حول الدعوة الى فصل الطب عن الحكمة. ولقد تجرد الطبيب أبو سعيد بن بختيشوع للدفاع عن هذا الطرح مؤكدا «أن المتخصص من العلماء من اعتمد لزوم قوانين العلم وكان الحق بغيته واليقين طلبته وترك الهوى اسثاره والصدق مراده، ومن تكن هذه أوصافه فخيره عام للابدين به وفوائده مجتابة للسامعين له»⁽²⁷²⁾ مركزا

(266) الغسائي : نزهة الظرفاء مخطوط الاسكوريال : رقم 245 : ورقة 106 وجه.

(267) وهو الموقف الذي اتخذته ابن حزم دفاعا عن الفلسفة والفلاسفة انظر : الرسائل : ج 4 : 332.

(268) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 495.

(269) ابن حزم : الرسائل : ج 3 : 187.

(270) الاصفهاني : خريدة القصر : تحقيق اذرتاش آذرنوش : الدار التونسية للنشر : 1986 : ج 3 : 427.

(271) ابن بختيشوع : رسالة في الطب : 22.

(272) نفسه : 23.

انتقاداته لمحبي الحكمة من الأطباء باعتبارهم ممن يتخذ «الهدر رأيه وتنميق الألفاظ الموهمة شعاره والمغالطة دثاره ومحبة المديح الكاذب دأبه وجحد الحق والصواب ديدنه فهو مضر لمن خالطه»⁽²⁷³⁾ مما يكشف عن مراعاة هذا الطرح على القول بالتزام العلم الصرف وحدود الممارسة الاجرائية التطبيقية لافحام الخصوم. ومغلاة في اعتبار الحكمة وهما وسفسطة، لم يتردد ابن بختيشوع عن الاعتقاد بأن الارتكاز على «السير من ضياء الخمر خير من كثير من حفظ الحكمة»⁽²⁷⁴⁾.

وبخصوص الأندلس والمغرب، كما بالنسبة لمصر والمشرق، من القرائن والمؤشرات ما يؤكد الشروع الفعلي ابتداء من القرن الخامس الهجري في فصل الطب عن الحكمة. وهو ما انبرى الطبيب المصري الشهير ابن رضوان للتصدي له والتحذير من مخاطره على مستقبل علم الطب، ومؤكدا على قيمة علوم «الطبيعة.. ومعرفة طبائع الأغذية والأدوية والتشريح وسائر ما ينظر فيه اصحاب القياس من الأطباء»⁽²⁷⁵⁾ فضلا عن الحكمة وسائر «أنواع الفلسفة»⁽²⁷⁶⁾ ولم يكن ابن حزم بالأندلس اقل تهكما على «من تعلق بالطب فلم ير علما غيره فيقال له انك لاتشك انه قد يكون فيمن لايتعاني ولا يحسن الطب احسن اجساما وأطول أعمارا من المتغين، كاهل البادية والعامية والبلاد التي لا يحسن أهلها الطب»⁽²⁷⁷⁾ متسائلا باستنكار عما آلت اليه الأوضاع بالقول: «فما فائدة الطب اذن؟»⁽²⁷⁸⁾ ولم يدخر غيره من أقطاب العلم والمعرفة وسعا في ابراز الدور الايجابي للفلسفة في تقدم العلوم المختلفة. يميز ابن أبي الصلت بخصوص العلوم بين المستوى العام «كصناعة الجدل والفلسفة العليا»⁽²⁷⁹⁾ والمستوى الخاص «كالطب

(273) نفس المصدر والصفحة.

(274) ابن بختيشوع : كتاب الروض الطبية : مخطوط الاسكوريال : رقم 889 : ورقة 22 ظهر.

(275) ابن رضوان : المصدر السابق : 21.

(276) نفسه : 1.

(277) ابن حزم : رسالة في مراتب العلوم : الرسائل : ج 4 : 88.

(278) نفس المصدر والصفحة.

(279) ابن أبي الصلت الداني : تقويم الذهن : نشر وتقديم وترجمة النخل جوثالث بلنثيا : مدريد :

والهندسة»⁽²⁸⁰⁾ مؤكدا على العلاقة الجدلية فيما بين المستويين في الدفع بالمعارف الانسانية الى مستويات أرقى. ولقد أورد في نص فائق الأهمية بـ «أن مبادئ كل واحدة من الصنائع الجزئية مشتملة في تلك الصناعة التي هي مبادئ لها ومبرهنة في الصناعة التي هي أعلى مرتبة منها الى أن ينتهي ذلك الى صناعة الصناعات وعلم العلوم»⁽²⁸¹⁾ في حين دأب غيره على توضيح مسؤولية الفلسفة في القيام بدور الحكم على المستوى الاستمولوجي والمنهجي، والوقوف موقف الحرص على استقلال العلوم، في إطار التكامل والتفاعل، مذكر بقول «أهل الفلسفة (انه) يجب ان تحمل كل صناعة على القوانين المتعارف بين أهلها»⁽²⁸²⁾ ومن المعلوم انهم «كانوا يرون أن ادخال بعض الصناعات في بعض انما يكون من جهل المتكلم أو عن قصد من المغالطة»⁽²⁸³⁾ بل وهناك من ذهب، اثارا لهذا العلم وابرزا لقيمتها المعرفية والمنهجية والاستمولوجية، على تصنيف كل من «يكون عالما حكيما ذا رأي وفهم وفكر صحيح في عداد الفلاسفة»⁽²⁸⁴⁾ مميزا اياهم عن المقلدين والحفاظ والمنغلقيين على علوم الشرائع ممن يعجزون على الاجتهاد واعمال الفكر والسمو بالمعرفة. في حين انصبت جهود البعض على البحث في الماضي العربي الاسلامي لالتماس ما يساهم في تعضيد موقف الفلسفة والفلاسفة في آراء بعض المشاهير، مثل الجاحظ الذي سبق ان أكد على ان الفلسفة «اداة الضمائر وآلة الخواطر وساع العقل وادلة المعرفة الاجناس والصور والأشخاص والعناصر والاعراض والجواهر واختلاف الطبائع والسجاياء والغرائز ومعرفة الأهلة ومقادير الأتلة وساعات الليل، والنهار في الزيادة والنقصان وامارات الغيوم والامطار واوقات سلامة الزرع والثمار»⁽²⁸⁵⁾.

والجدير بالملاحظة أن الدعوة لم تقتصر على فصل الطب عن الفلسفة، بل

(280) نفس المصدر والصفحة.

(281) نفس المصدر والصفحة.

(282) البطليوسي : كتاب المسائل والأجوبة : مخطوط الاسكوريال : رقم 1518 : ورقة 43.

(283) نفس المصدر والورقة.

(284) الخصيبي : مواليد الخصيبي : مخطوط الاسكوريال : رقم 940 : ورقة 30 وجه.

(285) الغساني : المصدر السابق ورقة 99 وجه.

شملت مجالات وعلوماً أخرى، من ذلك الاصرار على منع كل من «يريد أن يدخل صناعة المنطق في صناعة النحو»⁽²⁸⁶⁾ بدعوى أن «صناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومسامحات لا يستعملها أهل المنطق»⁽²⁸⁷⁾ ولقد آل الأمر ببعض المشتغلين بالنحو الى حد اتهامهم بالكفر والاحاد، ولقد تجرد البطليوسي للدفاع عن احدهم بالقول : «والواجب أن لا يكفر احد ممن يصلي الى القبلة وان كان مخطئاً في مذهبه لتسكه باصل الدين»⁽²⁸⁸⁾ ولعل في هذا مايدل على ان السلطة الثقافية التي تمكنت من الامساك — وان تدريجياً — بزمام المبادرة ابتداء من الانقلاب العامري السالف الذكر، عملت على استنفار الجهود في كل الحقول المعرفية لعزل الفلسفة عن العلوم، فصد ترتيب وتسهيل الاجهاز عليها. بمعنى أن المسألة لم تكن مجرد صراع بين التيارات، بقدر ما كانت مظهرها لأكبر ثورة ارتداد في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، الذي دشّن من حينه عصر الانحطاط المتميز بالمدرسية والتحجر والتقليد.

ومما يسترعي الانتباه، الاجماع الشبه المطلق لدى الدارسين المعاصرين على اعتبار القرن الخامس الهجري — على عكس ما نذهب إليه في هذا التحليل — «منطلق تطور مختلف العلوم بالأندلس، وبالاخص علم الطب»⁽²⁸⁹⁾ ولم يتردد فرانكه⁽²⁹⁰⁾ عن الاقرار، بمجاعة لابن بختيشوع وغيره ممن تحمس للدفاع عن مشروع فصل الطب عن الحكمة، بـ «أن الفلسفة كانت غالباً حجر عثرة في طريق تطور العلوم»⁽²⁹¹⁾ مؤكداً على أهمية «تحرير الطب من القيود الفلسفية»⁽²⁹²⁾ ودور ذلك فيما تحقق من تقدم في الطب العربي الاسلامي الوسيط. ولعل في جزئية النظر الى التطورات اللاحقة للقرن الخامس في المجال الطبي، وللأثر الذي مازالت

(286) البطليوسي : الأسئلة والاجوبة : ورقة 43 وجه.

(287) نفس المصدر والورقة.

(288) نفسه : ورقة 73 وجه.

(289) Meyerhaf : op. cit. p. 13

(290) Franke : op. cit. p. 13

(291) loc. cit

(292) loc. cit

جدلية العلاقة فيما بين الفلسفة والعلوم في التجربة الأوروبية الحديثة، تمارسه على تصورات مؤرخي العلوم، ما يفسر عدم الانتباه الى مدى شساعة الهوة فيما بين هذه الاسقاطات والواقع التاريخي الفعلي.

حقيقة أن الطب بالأندلس استمر متألقا على مستوى نجاعة الادوية ووسائل الاستشفاء والتطبيب، ليس فقط خلال القرن الخامس الهجري، بل وكذلك خلال القرن اللاحق. مصداق ذلك، انه على الرغم من اقرار عبد الملك بن زهر خلال القرن السادس، بأن مصنفه في المداواة والتدبير «سهلا غاية الاجياز والاختصار»⁽²⁹³⁾ مازال الاجماع لدى المعاصرين من «مورخي الطب العربي ان كتاب التيسير يعد في مرتبة اعظم الكتب العربية التي عرفت في تاريخ الطب»⁽²⁹⁴⁾ ومن المعلوم أن عبد الملك بن زهر، على اخذه بالقياس والنظر⁽²⁹⁵⁾ قد آثر المنهج التجريبي، باعتبار أن «التجربة وحدها هي التي تثبت الحقائق وتذهب الباطل»⁽²⁹⁶⁾ وفي أكثر من مناسبة عمد الى تمييز آراء الفلاسفة عن آراء الأطباء⁽²⁹⁷⁾ كاشفا مع ذلك على أن «البرهان هو ميزان حق في الحجج»⁽²⁹⁸⁾ مميزا اياه عن الحجج المرتكزة على أساليب الاقناع والسفسطة والتخيل، كما هو الشأن في علم الكلام مثلا. مؤكدا على ان مفتاح التمييز بين هذه المستويات والأقوال لا يملكه «الا البصير بعلم المنطق وخاصة ان كان بصيرا بعلم الطب، فحينئذ يمكنه ان يميز الحق من الباطل»⁽²⁹⁹⁾ ولاحقا، لما اقدم المنصور الموحيدي على استكمال حلقة المتابعة ضد الفكر المستنير و «قصد ان لا يترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقيا في بلاده واباد كثيرا منها باحراقها بالنار وشدد في ان لا يبقى احد يشتغل بشيء منها، وانه متى وجد احد ينظر في هذا العلم أو وجد عنده شيء من الكتب

(293) عبد الملك بن زهر : التيسير : 7

(294) نفسه : 5

(295) نفسه : 123.

(296) نفسه : 327.

(297) نفسه : 185.

(298) نفسه : 326.

(299) نفس المصدر والصفحة.

المصنفة فيه فانه يلحقه ضرر عظيم»⁽³⁰⁰⁾ لم يجد أبو بكر بن زهر الحفيد بدا من الامثال «لأمر المنصور في جمع الكتب من عند الكتبيين وغيرهم وان لا يبقى شيئا منها»⁽³⁰¹⁾ وبالغ في الحذر والجهر بدم المنطق أمام طلبته وحثهم فضلا عن الاهتمام بطلب الطب، على «حفظ القرآن وان يشتغلوا بقراءة التفسير والحديث والفقه، وان يواضبوا على مراعاة الأمور الشرعية والاقتداء بها»⁽³⁰²⁾ درءا للشبهة ودفعاً للتهمة. ان في هذه الملاحظات، فضلا عما هو معروف عن الحصار والاضطهاد الذي تعرض له بنو زهر الأطباء أبا عن جد منذ العصر العبادي⁽³⁰³⁾ وخلال فترة حكم المرابطين ولاحقا أيام الموحدين، ما يؤكد انهم يمثلون ذبول عصر التألق، وفرعا من الأطباء الذين اصرروا ايمانا بشرف المهنة، على أهمية الحفاظ على الروابط بين الطب والمنطق والحكمة، وان لم تكن الظروف السياسية والمناخ الثقافي العام يسمح بالجهر بذلك والكشف عنه اقراء وتصنيفا وممارسة.

مع ذلك، فمختلف المؤثرات تؤكد أن هذا الصنف المتقدم في الطب، لم يعد في ظل الظروف المستجدة في خدمة العامة، بل أصبح ملحقا بالقصور والأمراء والمتنفذين على غرار ما كانت عليه الأمور قبل قيام الخلافة الأموية، طبا ان رغبة أو اضطرارا ارستقراطي الطابع. ويشير ابن رضوان في حسرة واناة الى وقع هذا التردى العميق بالقول : «ولقيني أيضا منذ أيام بعض أطباء الفسطاط المشهورين وأخذ بيدي ولامني على تأخري عن الرؤساء وجمع المال، واشتغالي من ذلك بقراءة كتب الأوائل والحمل بها والدربة فيها، واهمالي أمر ما الناس عليه من محبة الدنيا والدرهم فقلت له : ان جالينوس ليس يرضى ان يسمى هؤلاء الأطباء الذين

(300) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق : 523.

(301) نفس المصدر والصفحة.

(302) نفس المصدر والصفحة.

(303) اشتهرت في نوازل ابن الحاج وابن سهل والفتاوي اللاحقة التي نقلت عنهما مثل المعيار المعرب للونشريسي، عمليات الغصب التي تعرضت لها املاك بنو زهر بإشبيلية. انظر تفاصيل ذلك لدى : ابن الحاج : النوازل : مخطوط المكتبة العامة الرباط : ج 55 : 118 ولدى المقرئ : النفح : ج 3 : 432 وذخيرة ابن بسم : ق 2 م 1 : 220 والقاضي عياض : ترتيب المدارك : ج 8 : 28 — 29 ومعيار الزنشريسي : ج 10 : 55 — 56 وكذلك متن كتاب التيسير السالف الذكر لعبد الملك بن زهر : 319.

يواضبون على ابواب الرؤساء بوابين للأبواب ولكن اخس من ذلك»⁽³⁰⁴⁾ ما كان لمنحى الترددي هذا الا أن يتعمق خلال القرون اللاحقة وهو ما أكده الغافقي بالقول ان الادوية قد غدت «مما يطالب به الملوك الأطباء»⁽³⁰⁵⁾ دون غيرهم من متوسطي الحال وعامة الناس. من الطبيعي أن تعود مهنة الطب في ظل هذه التطورات، كما كانت مغلقة في إطار عائلي عشائري متوارث، وتغدو المعرفة الطبية النظرية والعلمية من جديد سرا محفوظا. وتقدم اسرة آل زهر المثال الأكثر شهرة ودلالة عن هذا المآل، وهو ما ينطبق على اسرة الحريري اذ قال مؤكدا على شمولية هذا المنحى : «كان حصل لي سمة في علم الطب مما حصل لي بالارث عن الأب والجد»⁽³⁰⁶⁾.

ولعل أبرز ما طرأ على الطب من تغيير في ظل هذه التحولات، تلاشي تقسيم العمل بين الطبيب الحكيم الذي كان «يرأس في علمه الطب»⁽³⁰⁷⁾ ويقتصر دوره على استكشاف الامراض والعلل، وتحديد الأسباب ووسائل العلاج ووصفات الأدوية «ولا يتناول بيديه شيئا من ذلك، كما ليس من شأنه ان يعقد المعاجن الا في الضرورة»⁽³⁰⁸⁾ وبين الطبيب المعالج الذي تشمل «مهنته الاعمال... ومحاولة ذلك باليد»⁽³⁰⁹⁾ وتقدم المصادر الطبية ونوازل الحصر المعلومات المختلفة عمن «استأجر طبيبا ليكويه»⁽³¹⁰⁾ وعن الجراحين والفصادين والقдахين و «صناع اليد»⁽³¹¹⁾ وغيرهم من «خدمة الطبيب شأنهم محاولة ذلك بأيديهم»⁽³¹²⁾ منهم من كان من «خدمة حذاق»⁽³¹³⁾ ومن كان «يرتاض قبل ذلك في علم

(304) ابن رضوان : المصدر السابق : 23.

(305) الغافقي : المصدر السابق : 416.

(306) الحريري : المصدر السابق : 22.

(307) عبد الملك بن زهر : التيسير : 301.

(308) نفسه : 319.

(309) نفسه : 320.

(310) ابن سهل : النوازل : مخطوط المكتبة العامة : الرباط : رقم 838 ق : 178.

(311) عبد الملك بن زهر : التيسير : 297.

(312) نفسه : 315.

(313) نفسه : 317.

التشريح⁽³¹⁴⁾ لاكتساب الخبرة والتجربة، بصرف النظر عن «الخدمة المسكين»⁽³¹⁵⁾ بالمرضى في البيماريستنات وعيادات الأطباء ومراكز الاستشفاء. ويبدو ان عبد الملك بن زهر كان من الأوائل الذين اعلنوا الثورة على هذا التقسيم⁽³¹⁶⁾ ليتكرس بعدئذ على أوسع نطاق بالشرق والمغرب.

اسفر انسحاب الطب عن ممارسة دوره الصحي والاجتماعي على أوسع نطاق عن اتجاه العامة نحو التماس طب بديل. هكذا فبالإضافة لمن اشتهر بمختلف الحواضر الأندلسية والبوادي من «العرافين»⁽³¹⁷⁾ ابتداء من القرن الخامس الهجري، ذاع صيت عدد من «عجائني»⁽³¹⁸⁾ النساء الممارسات للتطبيب ولطقوس متنوعة من الاستشفاء والعلاج، اعتمادا على ما تراكم لديهن من خبرة مكتسبة بطول السن والتجربة. ولقد بلغ هذا الطب الشعبي منا لشيوخ والتأثير ان لم يجد كبير أطباء عصره عبد الملك بن زهر من الاعتراف بتفوقه ونجاعته اذ قال : بأن «عوام الناس وعجائز النسوان قتلهم الله، يجيدون من معرفة الأدوية ما لا يعرفه الطبيب»⁽³¹⁹⁾.

الا أن اخطر ما آلت اليه أوضاع الطب وهو معزول عن ابعاده الفلسفية الحكيمة، ابتداء من هذا التاريخ وطوال قرون الانحطاط التالي، يكمن في ارتباطه التدريجي بالتمويه والشعوذة، تبعا للتخلي عن العلم والتجربة. ويرجع الفضل في الكشف عن البوادر الأولى لهذه الظاهرة التي سرعان ما غدت شاملة لدار الاسلام مشرقا ومغربا، للطبيب المصري ابن رضوان⁽³²⁰⁾ اذ قال : «فمن ذلك أن رجلا من وجوه أطباء الفسطاط صار له صيت بأن كان يركب ويجعل تحته مخدة في السرج ولا ينظر في علة احد حتى يخرج اسطرلابا من كمة فينظر فيه، فظن العوام عند ذلك أنه حكيم بارع. ومنهم شيخ عظيم اللحية ليس يحسن الاستخراج

(314)

(315) عبد الملك بن زهر : التيسير : 317.

(316) انظر : نفسه : 319 — 20.

(317) نفسه : 308.

(318) نفسه : 340.

(319) نفسه : 251.

(320) المصدر السابق : 24.

ولا الكتابة فضلا عن غيرهما، ودخل على الناس بأن كان يخاطب النساء بما يليق بهن من أمر النكاح وكذلك الرجال ولين كلامه ويش اليهم، ويجعل ذلك على سبيل الدعاية والمرح معهم فتواصفوه وصار له ذكر عظيم ومكسب حسن. واني لاعرف شيئا آخر منهم لست أعلم ان في العالم رجلا آخر اجهل منه في سائر الوجوه كلها.. موه على الناس والأكابر باظهار العجب والغضب فقال له بذلك سوق كبير بإظهار خدمة السلطان». ويقدم ابن رضوان، فضلا عن محتويات هذا النص الغني بالدلالات، فيضا من المعلومات عن غيرهم من أطباء عصره من «تموه على العوام بمخالطة ذوي اليسار»⁽³²¹⁾ وليس ادل على سذاجة ولا تاريخية القول بأن فصل الطب عن الحكمة افضى الى تقدم الطب العربي الاسلامي مما ذكره ابن رضوان عن أطباء عصره بالقول : «ان النافع اليوم بصر في صناعة الطب طول اللحية مع الشيب وحسن الملبوس والمركوب والمفاخرة بذلك»⁽³²²⁾.

صفوة القول : ان فصل الطب عن الحكمة والفلسفة قد اثر سلبا في تطور هذا العلم بالأندلس خلال مرحلة التأسيس، منذ الفتح الاسلامي الى أواخر عصر الامارة. ساهم ذلك في الابقاء عليه أسير المعارف القديمة، ومنغلقا في اطار عائلي عشائري متوارث، ومرتبطا بخدمة البلاط والأمراء والمتنفذين. وبعودة الربط فيما بين المستويين خلال عصر الخلافة، انفسح المجال امام الطب، ليس فقط لبحث التراكم الهائل الذي تحقق لدى الأمم والحضارات السابقة، بل وللدفع بالطب نظار وعملا، ممارسة واختبارا، الى مستويات غير معهودو. الا أن بذور الردة بعدئذ، والحجر على تعاطي الفلسفة والمنطق كان له أبلغ الأثر في تلاشي الطابع العلمي والتجريبي عن صناعة الطب، تدريجيا طوال قرون الانحطاط اللاحقة، وتمكن التمويه والشعوذة.

(321) نفسه : 23.

(322) نفس المصدر والصفحة.

الحركة الثقافية والحضارية في العصر الموحي وأثرها بالغرب الاسلامي

ذ. عبد الهادي الحسين

كلية أصول الدين — تطوان

تمهيد :

كان المغرب قبل ظهور الموحدين، زمن المرابطين، يتمتع بالأمن والرخاء، يسوده الهدوء والعيش الرغد، فهو أحسن استقراراً واطمئناناً من العالم الاسلامي المفكك آنذاك، وذلك بفضل عزم الدولة المرابطية المالكية، التي استطاعت أن تجعل من المغرب دولة قوية، ذات كيان حربي وسياسي، تحشاه الدول وتهابه.

وهكذا ظل المرابطون أصحاب السيادة في الغرب الاسلامي، مدة إمارة يوسف ابن تاشفين، وولده علي (459 — 537 هـ / 1061 — 1192 م⁽¹⁾).

إن التاريخ المغربي، قلما يقدم لنا دعوة أكثر بساطة في أول بدايتها، وأبعد مدى في نتائجها، من تلك الدعوة التي قام بها الفقيه محمد بن تومرت الهرجي السوسي ت سنة 524 هـ — 1129 م، التي أسفرت عن قيام دولة من أعظم الدول التي عرفها المغرب، قوة وسلطاناً، هي الدولة الموحدية⁽²⁾.

كان الفقيه ابن تومرت، يعد من أقطاب علماء عصره، ومن أكبرهم عبقرية

(1) تبتدىء إمارة يوسف بن تاشفين على المغرب، لما تنازل له ابن عمه أبو بكر اللمتوني عن المغرب سنة 453 هـ — 1061 م.

(2) ولاتمام الفائدة عن الموحدين وابن تومرت انظر تاريخ ابن خلدون، ج 6، ص 229 وما بعدها.

ودهاء، وأعظمهم طموحاً، رجع من رحلته العامية إلى المغرب، بجرأ متفجراً من العلم، وشهاباً واريماً في الدين، مصمماً العزم على الثورة والاصلاح في آن واحد، وفي نفسه فكرة إنشاء دولة إسلامية عظيمة⁽³⁾.

ظهرت الدولة الموحدية بروح جديدة، تخالف تمام المخالفة، أساليب الدولة المرابطية قبلها؛ إذ انطبعت بطابع العلم من أول يوم ظهورها، فقامت على التعليم والخطابة لشرح مبادئها، مرة باللغة العربية، وتارة بالبربرية، إذا اقتضت الحال استعمالها، فكثرت المناظرة والمجادلات بين الموحدين وخصومهم، في شؤون العلم عامة، وبين المهدوية والعصمة والامامة خاصة.

الحياة الثقافية :

كان الوضع الثقافي سائداً في الزمن الموحيدي، ومعماً بين سائر أفراد المجتمع المغربي؛ لأن مهدي الموحدين، قد فسح المجال للعلم، فحضر على تعليمه وتحصيله، بجميع الوسائل التي تستعمل لهاته الغاية.

وأعظم دليل، هو كتابه المشهور، الذي ألفه لهذا الغرض «أعز ما يطلب، وأفضل ما يكتسب، وأحسن ما يدخر...»⁽⁴⁾.

إن ابن تومرت، نزل إلى الميدان معلماً شاعراً ثائراً مصلحاً دينياً، يدعو إلى العمل بالكتاب والسنة، ومقاومة كتب الفروع المالكية، وتغيير المنكر... وإذا كان لمهدي ابن تومرت، هو منشئ الدولة الموحدية، وصاحب الفضل الكبير في وجودها، فلا ننسى مابذله خلفاؤه من بعده، مثل عبد المومن الكومي، وولده أبي يعقوب يوسف، وحفيده أبي يوسف يعقوب، المنصور، وغيرهم من أعقابهم وحفدته، فإن هؤلاء فضلاً كبيراً في قيام الحركة الثقافية، واستمرار تقدمها وازدهارها، بتعدهم إياها، وتشجيعهم لها مادياً ومعنوياً.

أجل، إن العهد الموحيدي، يمثل فترة من أحسن وأخصب الفترات للحياة الثقافية والفكرية في بلاد الغرب، الاسلامي، ذلك أن العصر المرابطي الذي احتوى

(3) نفس المرجع. تاريخ ابن خلدون، ج 6 ص 229 وما بعدها.

(4) ط الجزائر.

الكثير من ثقافة ونتائج الفكر الأندلسي أيام بني أمية، وملوك الطوائف، قد حافظ الموحدون على مستواه العلمي، فشجعوا كثيراً من العلوم التي كانت محظورة رواجها زمن المرابطين، فانطلقت في عهدهم حرية الفكر والبحوث العلمية، فأفرج عن كتب الامام الغزالي، ومنها كتاب «الاحياء» الذي صودر وأحرق على عهد المرابطين، كما ظهر في هذا العصر، كبار الصوفية، أمثال ابن عربي الحاتمي الأندلسي، وأبي العباس السبتي، وابن سبعين، وغيرهم، المعروفين ببعض آثارهم وأفكارهم المتطرفة، التي لا يوافق عليها الفقهاء المالكية ولا غيرهم، كما أفرج عن كتب علم الكلام في المذهب العقائدي الأشعري وغيره⁽⁵⁾.

وبسبب هاته الحرية العلمية والثقافية والفكرية، انطلق الفقه المالكي من قيوده هو بدوره، وتفتح على المذاهب الأخرى، فظهر في هذا العصر الموحيدي حفاظ كبار، وعلماء أجلاء، أمثال عبد الحق الاشبيلي الأزدي ت سنة 582 هـ، والحدث الحافظ ابن القطان الفاسي ت 628 هـ، وتلميذ النابغة ابن المواق، وعبد الله بن طاهر الحسيني ت 609 هـ وغيرهم كثير. كما تنفس الصعداء المذهب الحزمي الظاهري، الذي كان في طي الخفاء، فظهر علماءؤه من جديد، يجهرون بعلمه وبارائه.

دور عبد المومن بن علي الكومي في الحركة الثقافية (524 — 550 هـ / 1129 — 1169 م).

جاء دور الخليفة عبد المومن، الذي خلف أستاذه المهدي ابن تومرت في الحكم، فذهب على منهجه في نشر العلم بين أفراد الأمة، فجمع أولاداً عديدين متقاربين في السن، فاخترهم من جميع مدن المغرب الكبير، ليتعلموا تحت رعايته ورقابته، حتى يكونهم التكوين العلمي، يقول ابن القطان الابن في هذا الصدد : ومن مكارم عبد المومن العظيمة، حض الناس على العلم وارادته لهم ولبنهم، واستدعاؤه الصبيان الصغار، من أبناء اشبيلية وقرطبة وفاس وتلمسان، إلى حضرته مراکش، ليعلمهم ويحفظهم القرآن الكريم، وحديث النبي ﷺ، ثم أمروا بكتب التوحيد وحفظها، وكتاب موطأ الامام المهدي وحفظه وصحيح مسلم

(5) كتب العلوم والفنون والآداب للمنوني ص 15 ط 1.

وحفظه⁽⁶⁾ قصد بهم سرعة الحفظ والتربية على ما يريد، فيأخذهم يوماً بتعليم الركوب، ويوماً في بحيرة صنعها لهم خارج بستانه بمراكش، ويوماً يأخذهم بأن يجذفوا على قوارب وزوارق صنعها لهم في تلك البحيرة⁽⁷⁾.

ولما كمل هذا الأمر فيهم، عزل أشياخ المصامدة عن ولاية الأعمال والرياسة، وقال : العلماء أولى منكم، فسلموا لهم الأمر⁽⁸⁾. وهذا النص يصور لنا منهجية التعليم الاجباري، وأهمية الاهتمام به من الخلفاء الموحدون أنفسهم، وفيه من التعليم الرياضي والحربي ما يشبه النظم العصرية بالمدارس الرسمية اليوم، في حين نرى أن أوروبا لم تكن تعرف التعليم الاجباري، الا منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي.

ولتعميم التعليم، بعث عبد المومن بمرسوم إلى جميع أنحاء المغرب الكبير، يحث فيه الناس عموماً على تعليم مبادئ التوحيد، سواء باللغة العربية أو البربرية، ومبادئ الاسلام وقواعده والفاتحة وسور من القرآن الكريم، ويكون هذا التعليم على يد طلبة أمناء، يأخذون من هؤلاء الناس، بمداومة ذلك ومعاهدته ومراقبته في كل حين، لا يراعون في حقوق الله تعالى ولا يدهنون. وليكن هذا القصد عاماً شاملاً منتظماً للحاضر والنائي والداني، لا يختص قوماً دون قوم، ولا جهةً دون أخرى⁽⁹⁾.

وكان عبد المومن يستدعي العلماء الكبار إلى عاصمته مراكش، وصارت هاته الدعوة عادة لمن جاء بعده من أولاده وحفدته، يقول المراكشي : وكان عبد المومن مؤثراً لأهل العلم، محباً لهم محسناً إليهم يستدعيهم من البلاد إلى السكون عنده والجوار بحضرته، ويجري عليهم الأرزاق الواسعة، ويظهر التنويه بهم، والاعظام لهم، وقسم الطلبة إلى قسمين، طلبة الحضر، وطلبة الموحدين⁽¹⁰⁾.

(6) نظم الجمان، ص : 139 تحقيق علي مكّي ط تطوان.

(7) مازالت موجودة إلى الآن بضواحي مراكش.

(8) الحلل الموشية ص 125. ط الرباط.

(9) انظر مجموع الرسائل الموحدية، رسالة الفصول 126 ط الرباط.

(10) ط المعجب ص 484.

دور يوسف بن عبد المومن في الحركة الثقافية والحضارية : (558 — 580 هـ
1162 — 1189 م)

لم يكن الخليفة يوسف، أقل اهتماما واعتناء بنشر العلم والثقافة، من والده عبد المومن، لأنه درس في مدرسته، وعلى علمائها الكبار تخرج، أمثال الحافظ ابن الجدي، وابن طفيل وابن زهر وابن رشد الحفيد وأضرابهم.

كان يوسف هذا، فاضلا مستظهِراً لكتاب الله تعالى عارفا بناسخه ومنسوخه، عالما بحديث رسول الله ﷺ، صحيحه وضعيفه، مع الدراية برجاله، متقدما في علم الامام المهدي بن تومرت، راغباً في العمارة، مثابراً على الجهاد⁽¹¹⁾ ثم إنه كان يحفظ صحيح البخاري ويستظهره عن ظهر قلب، حفظه في حياة والده، كما أنه كان شغوفا بالفلسفة، محبا لرجالها، فجمع كثيرا من كتبها وأجزائها، ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له ما لم يجتمع للملك قبله من ملوك المغرب، فاجتمع له منها قريب، مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي⁽¹²⁾.

وكان ابن طفيل يقوم بمهمة السفارة بينه وبين العلماء، يدعوهم إليه باسمه، من مختلف الأقطار، ويقربهم إليه، وينبه على أقدارهم لديه، ويحث على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نبه على ابن الوليد ابن رشيد الحفيد، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عند الموحدين⁽¹³⁾.

اجتمع في بلاطه أشهر العلماء في عصره، من مفسرين ومحدثين وفقهاء وأدباء وفلاسفة وأطباء ومهندسين، فقرّبهم إليه، وأغدق عليهم الأرزاق الواسعة، فاختر منهم وزراء وقضاة وكتابه، والمحافظين على خزائن كتبه وأمواله، كما جعل منهم سفراء وندماء، يناقشهم الأحاديث العامة ويجادلهم فيها.

كان حوله يومئذ ثلاثة من أعظم أساتذة الفكر الاسلامي هم : طبيبه الخاص

(11) تاريخ المس بالامامة لابن صاحب الصلاة ص 239.

(12) المعجب ص 346 — 368 والذيل والتكملة السفر الأول ص 28.

(13) المعجب ص 352.

أبو بكر ابن زهر، وأبو بكر محمد بن طفيل أحد فلاسفة المسلمين⁽¹⁴⁾ وأبو الوليد ابن رشد الحفيد.

وإلى الخليفة يوسف هذا يرجع الفضل في نشر فلسفة أرسطو بين الناس، وشرحها شرحاً وافياً، بعد أن كانت غامضة، إذ هو الذي أمر ابن رشد الفيلسوف بشرحها وتدريسها وتلخيصها والكتابة عليها من الشروح والتعليق⁽¹⁵⁾.

وهو الذي حاول أن يقضي على كتب الفروع الفقهية المالكية، لما فيها من الأقوال المتشعبة والمتعددة والرجوع إلى العمل بمقتضي كتاب الله العزيز، وسنة رسول الله ﷺ، قبل ولده يعقوب المنصور، ولكن الظروف لم تسعفه إذ مات مبكراً، ولكن فكرة القضاء عليها ومصادرتها وحرقتها، تمت على يد ولده يعقوب سنة 591 هـ بعد وقعة الأرك⁽¹⁶⁾.

وصل إلينا من آثار هذا الخليفة العالم أبي يعقوب يوسف، كتابه في «الجهاد» الذي أمر علماء الحديث بجمعه، لما عزم على الجهاد بالأندلس سنة 580 هـ / 1183 م، فكان يمليه بنفسه على الناس، وكان كل واحد من الموحدين يجيء بلوحه، يكتب فيه ما يمليه عليهم من أحاديث الجهاد⁽¹⁷⁾.

لم يكن هذا الخليفة الموحي يوسف عادية، في دولة الموحدين، فقد اهتم بالجانب العامي كاهتمام والده عبد المومن به، وبالجانب الحضاري والحربي والسياسي. وفي الجهاد لم يكن في بني عبد المومن فيمن تقدم منهم وتأخر الحقيقة، غيابه يعقوب سويف هذا رحمه الله⁽¹⁸⁾.

مواصلة الخليفة يعقوب المنصور للجانب الثقافي والحضاري :

وبمجرد موت يوسف بن عبد المومن سنة 580 هـ / 1189 م تمت البيعة لولده أبي يوسف يعقوب المنصور، من طرف شيوخ الموحدين، إذا كان أكبر

(14) نفس المصدر ص 349 — 350.

(15) الذيل والتكملة السفر الأول ص 28.

(16) المعجب ص 401.

(17) وهو موجود بقسم المخطوطات بالخرانة العامة بالرباط تحت رقم : 1219 ق.

(18) المعجب ص 355.

أولاده، وكان معروفا بالحزم والجد والورع، والتزام أحكام الشريعة، ومحاولة تطبيقها على حقيقتها، وكان يتحرى العدل ولو على أهله وعشيرته الأقربين.

كانت ممارسة يعقوب لوزارة أبيه أحسن مدرسة تعلم فيها الشؤون القضائية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إذ اتصل فيها بجميع المستويات العلمية، مما استفاد من خبرتها ومعارفها، فجرت أموره على السداد والاستقامة.

وكان يعقوب المنصور كوالده يوسف، يجمع حوله صفوة العلماء والمفكرين ويجلس معهم في مجالس خاصة في قصره بمراكش، يستمع لآرائهم وأفكارهم، وفي نفس الوقت كان يهتم بطلبة العلم، ويعتني بشؤونهم الخاصة، وبالأخص طلبة الحديث النبوي أعظم عناية، فنالوا على يديه من الرعاية والنفوذ، ما لم ينالوه أيام أبيه وجده عبد المؤمن، فأجرى عليهم المرتبات على قدر مراتبهم العلمية وطبقاتهم، وقربهم إليه، وأسند إليهم وظائف الدولة⁽¹⁹⁾.

وفي سنة 585 هـ — 1189 م استدعى الخليفة يعقوب المنصور رواة الحديث من جميع جهات المغرب الكبير إلى عاصمته مراكش ليجمع منهم مدرسة حديثة، فأمرهم بتدريس الحديث وعلومه، كما أمرهم بجمع أحاديث الجهاد على غرار والده يوسف، وأحاديث الصلاة وما يتعلق بها التي جمعها في كتابه الترغيب⁽²⁰⁾. وكان هو نفسه يحضر هاته الدروس الحديثية، ويختار لها أعظم شخصية في معرفة الحديث وعلومه لالقاتها.

وكان من بين الشخصيات العلمية الحديثية البارزة، التي اختارها لهاته المهمة ابن القطان الكتاني الفاسي المحدث الكبير ت 628، صاحب كتاب بيان الوهم والايهام. فكان أول شخصية مغربية ركزت الدراسات الحديثية على الأساليب والمناهج المتبعة في المشرق، مع نوع من الأصالة والجدّة.

ولهاته الغاية بنى المدارس العامة في أنحاء جهات المغرب الكبير، لتكون منارة للعلم والعرفان، ومقصدا لطلاب العلم والعلماء ورجال الفكر ومن المدارس التي حافظ التاريخ على اسمها مدرسة الرحبة بمراكش بها خزائن الكتب، وبيت الطلبة،

(19) المعجب ص 402 والقرطاس ج 1، ص 137.

(20) انظر الأعلام للمراكشي ج 1، ص 95، وكتاب الترغيب موجود بالخزانة الملكية بالرباط.

ومدرسة المسجد الأعظم بسلا، والمدرسة التي سلمها لأبي العباس السبتي⁽²¹⁾.

موقف يعقوب المنصور من علم الفروع الفقهية والفلسفية :

أصبحت الدولة الموحدية، وفي مقدمتها يعقوب المنصور، يشعر بالخطر ازاء الحالة التي وذل إليها الفقه المالكي، من تشعب الآراء، والعمل بأقوال الفقهاء المالكية، والاعتماد على كتب الفروع، بدل الأخذ والعمل بكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، لهذا أراد أن يقضي على المذهب المالكي وعلى أصحابه وكتبه بتاتا، ورد الناس إلى مصدر التشريع الاسلامي، فأصدر أمره بإحراق كتب الفروع المالكية، بعد أن تجرد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

يقول عبد الواحد المراكشي في هذا الشأن : وفي أيام أبي يوسف يعقوب، انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب، بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة سحنون، وكتاب أبي يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب، وما جانسها من الكتب، لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتي منها بالأحمال، فتوضع ويطلق فيها النار وتقدم إلى الناس بترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتعود يعقوب على ذلك بالعقوبة الشديدة، وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة، فأجابوه لذلك...⁽²²⁾.

وهاته المحاولة، من محاربة كتب الفروع المالكية، والعودة إلى أحكام التشريع، كانت متأصلة من عهد ابن تومرت، ومن بعده من الخلفاء الموحدين، فقد كان يدعو إليها في دروسه وكتبه، وهذا المقصد بعينه، كان مقصد أبيه يوسف وجده عبد المومن، إلا أنهما لم يظهرهما، وأظهره يعقوب، لأن الظروف واته وسمحت له بالاقدام على هذا العمل، أما هم فكان وقتهم وقت دعوة وحرب مع المرابطين وغيرهم⁽²³⁾.

(21) الديباج لابن فرحون ص 149.

(22) المعجب ص 400 — 401.

(23) نفس المصدر.

أما الفلسفة فلها شأن آخر زمن الموحدين، فهي من الموضوعات المريبة، فلم يكن الاعتناء بها مضطرباً في أيامهم، بالرغم مما كان يتسم به بلاطهم من رعاية العلم والعلماء⁽²⁴⁾.

كان يعقوب المنصور يعشق علم الفلسفة ويناقش فيه أول أمره، شأنه شأن والده يوسف، فيعقد مجالس خاصة، مع أستاذه وطبيبه الخاص، أبي بكر ابن زهر ت 595 هـ يحدثه في هذا العلم ويشرحه له، وكان يقيم معه الليالي الطوال، ولا يسمح له بمغادرة مراکش إلى بلده الأندلس⁽²⁵⁾.

ومن كثرة شغف يعقوب بالفلسفة، قرب إليه أول الأمر أبا الوليد ابن رشد الحفيد فكان يعظمه ويقدره، حتى كان يجلسه أحياناً بجانبه مباشرة، ويتعدى بموضعه مواضع أشياخ الموحدين الأكابر، فكان يستمع لآرائه وشروحه، ولا سيما علاقة الفلسفة بالدين، وهذا الموضوع، هو الذي كتب فيه ابن رشد فيما بعد رسالته، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال⁽²⁶⁾.

كان غرض المنصور من عمله هذا، هو أن يسيطر على مناحي الفكر وليسيره حسب إرادته واجتهاده، فكان يجرب التجربة، ويسير على خطه، ثم يظهر له التخلي عنها إلى غيرها، فكان متناقضاً مع نفسه، وبالأخص في علم الفلسفة.

لقد عرفت الأندلس من الناحية العقائدية آراء فرق مختلفة متعددة، كالمعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة والمعتلة، وغيرهم. ونظرة إلى ما كتبه الامام ابن حزم الأندلسي ت 456 هـ في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» كفيلاً بإبراز الصورة التي كانت عليها الأندلس في ذلك الحين.

ومما يؤكد هذا ما ذكره المكلاقي في كتابه⁽²⁷⁾... فإنك إذا ذكرت لي أيها الحبر الأواحد أن المذاهب الفلسفية حجة بقطر كم الأندلس، وهي مشهورة البيع والابتياح والاجتماع، على التذكر فيها والتعظيم لمنتحليها من كشف القناع...

(24) عهد المرابطين والموحدين لعنان ج 2، ص 229.

(25) الاستقصا ج 1 ص 180.

(26) وهي مطبوعة الآن.

(27) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص 2، تحقيق فوقية حسن محمود ط 1،

1973.

إن بلاد الأندلس، كانت لها سميتها الخاصة، فيما يتعلق بالناحية العقائدية، إذ كثرت بها الفرق سواء في علم الكلام أو الفلسفة، وتكيفت هاته الفرق بطبيعة آراء الخصوم، من يهود ونصارى، وتدخلت فيها الأهواء والبدع، فكانت تمثل نظاماً من الآراء المتنوعة المتضاربة لم تظهر آنذاك ببلاد المغرب العربي⁽²⁸⁾.

وعندما كان يعقوب عازماً على الذهاب إلى الأندلس سنة 591 هـ — 1994 م من أجل الجهاد صحب معه في هاته الحملة الجهادية علماء أجلاء، يتقنون علم الكلام والفلسفة لأخص آراء المروعين والمتشككين. والقضاء على أباطيلهم، ومن جملة هؤلاء العلماء، أبو الحجاج يوسف المكلاقي الفاسي ت 628 هـ — 1228 م الذي ألف في هذا الصدد كتاباً يرد به على بعض الفلاسفة وبعض المتكلمين⁽²⁹⁾.

والذي دعا يعقوب المنصور الى هذا العمل، هو خوفه من الخلاف بين المساعين، حتى لا يؤدي إلى اجتثاث شجرة الاسلام من الأندلس.

ولما حلت سنة 593 هـ — 1196 م شن يعقوب حرباً هوجاء على الفلسفة، والفلاسفة، تتمثل أولاً في نكبة أبي الوليد ابن رشد الفيلسوف وأصحابه، واضطهادهم ونفيهم، ثم أمر بإحراق كتب الفلسفة، مستثنيا منها علوم الحساب والطب، وما يتوصل به لمعرفة مواقيت الصلاة، فكتب عن يعقوب الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس، في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وإحراق كتب الفلسفة كلها، إلا ما كان من الطب وما يتوصل به من علم النجوم، إلى معرفة أوقات الليل والنهار، وأخذ سمت القبلة، فانتشرت هذه الكتب في البلاد وعمل بمقتضاها⁽³⁰⁾.

والذي يصور لنا هاته الحالة أدق تصوير، هو القاضي أبو مروان محمد الباجي يقول : كان المنصور قصد الا يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً في بلاده وأباد كثيراً منها، وأنه متى وجد أحد ينظر في هذا العلم، أو وجد عنده شيء من الكتب المصنفة فيه، فإنه يلحقه ضرر عليهم، ولما شرع المنصور في ذلك،

(28) انظر مقدمة كتاب لباب العقول.

(29) نفسه، انظر الذيل والتكملة. السفر السادس ص 125 — 129.

(30) المعجب ص 1437.

جعل أمره مفوضاً إلى الحفيد أبي بكر ابن زهر، وأنه الذي ينظر فيه، وأراد الخليفة أنه ان كان عند ابن زهر شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر، ولا يقال عنه أنه يشتغل بها، ولا يناله مكروه بسببها.

امثل ابن زهر أمر المنصور في جمع الكتب من عند الكتبيين وغيرهم، والا يبقى شيئاً منها وإهابة المشتغلين⁽³¹⁾.

ولما عاد يعقوب من الأندلس إلى عاصمة ملكه مراكش سنة 584 هـ، تراجع عن قراره القاضي في حق ابن رشد الفيلسوف وأصحابه، وأصدر أمراً بالعفو العام عنهم، ثم نزع عن ذلك كله، ثم جنح إلى تعاطي الفلسفة مرة أخرى، فاستدعى أبا الوليد ابن رشد من جديد من الأندلس إلى مراكش، فالتحق بها، ولم يطل مكوثه بها، حتى مرض بها مرضه الذي مات منه من نفس السنة 594 هـ — 1197 م⁽³²⁾.

نرى هنا يعقوب المنصور، منع الاشتغال بالفلسفة وتعاطيها، وأمر بمصادرة كتبها وإحراقها، والتكيل بأصحابها، كما أمر من قبل، بإحراق كتب الفروع الفقهية المالكية، ومعاينة الفقهاء الذين يعملون بها. أما الفلسفة فرجع عن منعه لها، وعفا عن أصحابها، وفي مقدمتهم ابن رشد، مع ردهم إلى مكائهم، بخلاف كتب الفروع، فبقي المنع صادراً عليها إلى نهاية دولة الموحدين.

وهكذا نرى موقف يعقوب المتناقض من أمر الفلسفة، مرة يمنعها، وينزل العقاب الشديد بأهلها، ومرة أخرى يسمح بتعاطيها، ويعفو عن رجالها، ويرجع هو نفسه إلى تعاطيها وتعلمها، ويستدعي إليه ابن رشد إلى مراكش بعدما أبعدته وسجنه ونكل به.

لقد أثرت الثورة الموحدية على الفكر المغربي التأثير الكبير، وحررته من الجمود والتقليد، ودفعت به قدماً إلى الأمام، في جميع الميادين العلمية، من تفسير وحديث وفقه وأصول، وتصوف وطب وفلسفة وغيرها، وظهرت تأليف عديدة ومفيدة

(31) انظر كتاب الاعلام لمن حل بمراكش وأغمات من الاعلام ج 3، ص 53 ط فاس.

(32) نكبة ابن رشد يرجع سببها لأمر سياسية محضة، ومؤامرة دبرت له من طرف حساده القرطبيين، فلما زالت تلك الأسباب عفا عنه المنصور وعن أصحابه وقربه إليه مرة ثانية، وشجعه على نشر كتبه وآرائه : انظر المعجب ص 435 — 437.

في جل الميادين العلمية، وخصوصاً في الميدان الحديثي، ككتاب الأحكام الشرعية الكبرى والوسطى والصغرى لعبد الحق الاشبيلي، وكتاب بيان الوهم والايهام للحافظ المحدث ابن القطان الكتامي الفاسي، وغيرهم من الكتب الحديثية الأخرى، التي تضاهي كتب كبار المحدثين المشاركة.

وخلاصة مايقال عن الموحدين، إنهم شجعوا العلم والعلماء، وكانوا حماة لهما، وإن عصرهم الذي استمر زهاء قرن ونصف من الزمان، كان من أحفل عصور التاريخي المغربي الزاهر، في الحركات العلمية والحضارية والسياسية والجهادية.

ومازالت منشآتهم العمرانية العظيمة، في بلاد الغرب الاسلامي، بمراكش والرباط وجبل طارق واشبيلية وغيرها، وتراثهم الضخم الموجود بخزائن الكتب العامة والخاصة يشهد لهم بذلك.

ومعلوم أن النهضة العلمية التي هيأت العالم الأوروبي، وأقامت في هذه المدينة الحديثة، إنما انبعثت من بلاد الغرب الاسلامي، فإن فلسفة ابن طفيل، وابن زهر، وابن باجة وابن رشد وطبهم وثقافتهم الواسعة، هي التي فتحت أعين الأوروبيين على حقائق العلم الصحيح، ونتائج المعرفة المبنية على التجربة والمشاهدة.

وهؤلاء الأعلام وإن نبغوا في زمن المرابطين، فإنما أعطوا أكلهم الطيب زمن الموحدين الذين وجدوا فيهم كل تشجيع مادي ومعنوي وعلمي، لأن بني عبد المومن، كلهم فقهاء علماء على حد تعبير الرحالة السرخسي⁽³³⁾.

وإنه يبدو من الغريب، أن نجد الحركات الثقافية والفكرية والحضارية، في مرحلة انهيار الدولة الموحدية، مستمرة في الاحتفاظ بنشاطها العلمي والحضاري.

وفي عهد الخليفة يعقوب المنصور الموحدي، بلغت الدولة الموحدية أوج عظمتها وقوتها وظهرت على يديه روعة الملك وفخامته في أبهى حلله. وبوفاته رحمه الله سنة 595 هـ — 1199 م، ينتهي عهد من ألمع عهود الدولة الموحدية الزاهرة، إذ كان عهده العهد الذهبي بالمغرب، سواء من ناحية استبحار العمران، أو ازدهار الثقافة والحضارة، أو من ناحية الاستقرار وانتشار العدالة والأمن.

ولله الأمر من قبل ومن بعد. سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

(33) نفح الطيب، ج 3، ص 99 تحقيق إحسان عباس.

القيود الأخلاقية والدينية في الأدب الأندلسي

د.ة. ثريا هي

كلية الآداب — الرباط

يحفل الأدب الأندلسي بظواهر أدبية متنوعة، برزت من بينها ظاهرة القيود التي طغت على هذا الأدب، أو بالأحرى، على جوانب هاته منه، فحجبت عنا عددا من الآثار والأشعار، وطمست العديد من الدواوين والمؤلفات وحكمت عليها بالاندثار، وأكبر هذه القيود وأقواها : القيود الأخلاقية والدينية التي فرضت نفسها بشدة على المؤرخ والناقد والمبدع، فالدارس لأدب الأندلس يصطدم بها في كل ماتركه الأندلسيون من آثار وفي أغراض معينة، كالهجاء، والمدح، والغزل، والمجون — على تفاوت بينها —.

فالهجاء وهو من الأغراض الهامة في أدب الأندلس، كان أكثر هذه الأغراض تعرضا للقيود، مع العلم أن هذا الفن من القول عرف انتشارا كبيرا في البيئات الأندلسية، وعبر مختلف أزمانها وعصورها، وبرز فيه أدباء كبار غلوا فيه «حتى فاقوا رواد هذا الضرب من القول من المشاركة»⁽¹⁾، وخلفت فيه دواوين⁽²⁾ لم يبق منها إلا أسماؤها، أو الإشارة إليها في كتب التراجم والأعلام والمنتخبات. ولو قدر لهذه الآثار أن تصلنا اليوم لأمكننا التعرف على جوانب من المجتمع الأندلسي — ظلت خفية عنا —، فالهجاء الفاحش يبرز المعاني التي كان الأدباء يرتكزون عليها في صياغة أساليبهم الهجائية، وهي تظهر بصورة واضحة نوعية السلوك وأخلاقيات هذا المجتمع، إذ لا يعتمد الهجاء إلا لما هو مكروه مستبشع عند العامة

(1) الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه : الدكتور مصطفى الشكعة ص 11.

(2) شفاء الأغراض في ذم الأعراض للسميسر

والخاصة، وما يتحاشى الأندلسي أن يكون متصفا به، فهو إذن يبرز أخلاق هذا الأندلسي أكثر مما يبرز أدب الزهد والتصوف، ويظهر من خلاله المجتمع الأندلسي الذي وصف بالتححرر والهجون، مجتمعاً متيقظاً في إحصائه لزللات الناس وغيوبهم، متشدداً في تعدادها وتفخيمها صلباً في الحكم عليها⁽³⁾.

ولست في هذا المقام بصدد الحديث عن هذا اللون من القول، إذ ليس هذا مجال الحديث فيه، وإنما أقصد إلى نوعية القيود الأخلاقية والدينية التي حالت دون وصوله إلينا، ومنحت مؤرخاً كابن حيان أن يورد أشعار الهجاء في مقتبسه، وهو يورد أشعاراً لبعض الشعراء بقرطبة في هجاء عبد الرحمان بن وضاح، ولم يسردها كاملة واكتفى بقوله: «وبعد هذا ما يفحش ذكره»⁽⁴⁾. وابن حيان كان زعيم المؤرخين الهجائين «يتناول الأحساب قد رسخت في التخوم، وأنافت على النحوم، فيضع منارها، ويطمس أنوارها»⁽⁵⁾ وحتى عندما أراد ابن بسام أن يترجم له ويورد نماذج من كلامه، اصطدم بحاجز الهجاء فقال عنه: «وأكثر ما وجدته من كلام هذا الشيخ الباقعة ففي هذا الباب — أعني الذم — أحفى سبابة قلمه، وخلد أوابد كلمه، ولو وجدت له في سواه شيئاً استشهد به على فضله، وأجعله ذريعة إلى الثناء بنبله، لكنت له أجمع، وإليه أسرع»⁽⁶⁾.

ويعتبر ابن بسام، الأديب الناقد، خير من تمثلت عنده هذه القيود وهو يؤلف كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة». فقيد اختياراته الأدبية بقيود أخلاقية ودينية، رفضت غرض الهجاء رفضاً مطلقاً وإن رحبت بالتعريض من حين لآخر. يقول ابن بسام «ولما صنت كتابي هذا عن شين الهجاء، وأكبرته أن يكون ميداناً للسفهاء، أجريت هاهنا طرقاً من مליح التعريض في إيجاز القرض، مما لا أدب على قائله، ولا وصمة أعظم على من قيل فيه — والهجاء ينقسم قسمين: قسم يسمونه هجو الأشراف، وهو ما لم يبلغ أن يكون سباباً مقدعاً ولا هجراً مستبشعاً، وهو طأطأ قديماً من الأوائل، وثل عرش القبائل، إنما هو توبيخ وتعير،

(3) قتل الشاعر أبو بكر الأبيض الاشيلي بسبب هجائه للوزير أمير قرطبة النفع 489/3.

(4) المقتبس لابن حيان 196/5.

(5) الذخيرة لابن بسام 574/1.

(6) الذخيرة 106/1.

وتقديم وتأخير»⁽⁷⁾. وبعد أن يفصل في هذا القسم ينتقل للحديث عن «القسم الثاني، وهو السباب الذي أحدثه جرير وطبقته وكان يقول: إذا هجوتهم فأضحكوا، وهذا النوع منه لم يهدم بيتا قط، ولا عيرت به قبيلة، وهو الذي صنّا هذا المجموع عنه، وأعفيناه أن يكون فيه شيء منه، فإن أبا منصور الثعالبي كتب منه في يتيمة ما شأنه وهم، وبقي عليه إثم»⁽⁸⁾.

لقد التزم ابن بسام بهذه القيود في كثير من تراجم كتابه، نذكر منها — على سبيل المثال لا الحصر — في ترجمته لأبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري المعروف بالسميسر، إذ قال في ترجمته: «وله مذهب استفرغ فيه مجهود شعره، من القدح في أهل عصره، صنّت الكتاب عن ذكره»⁽⁹⁾.

وترجم لولادة ورفض أن يورد شيئا من أشعارها لأنها «كانت — زعموا — تقرض أبياتا من الشعر، وقد قرأت أشياء منه في بعض التعاليق، أضربت عن ذكره، وطويته بأسره، لأن أكثره هجاء، وليس له عندي إعادة ولا إبداء، ولا من كتابي في أرض ولا سماء»⁽¹⁰⁾.

وفي ترجمة ابن عمار أورد له أشعارا في هجاء المعتمد بن عباد والنيل من زوجه اعتماد الرميكية، اكتفى منها بثلاثة أبيات هي مطلع القصيدة:

ألا حَيَّ بالغرب حيا حلال أناخوا جمالا وحازوا جمالا
وعرّج بيومين أم القرى ونم فعسى أن تراها خيالا
لتسأل عن ساكنيها الرماد ولم تر للناس فيها اشتعالا

عقب على هذه الأبيات بقوله: «وبعده ما أضربت عنه، رغبة بكتابي عن الشين، وبنفسي أن أكون أحد الهاجيين، فقد قالوا: الراوية أحد الشاتمين»⁽¹¹⁾.

لم ينفرد ابن بسام بالإشارة إلى هذه القيود، فالظاهر أنها عرفت قبله من أدباء

(7) المصدر نفسه 544/1.

(8) المصدر نفسه 546.

(9) المصدر نفسه 886.

(10) الذخيرة 432/1.

(11) المصدر نفسه 414/3.

الأندلس، إذ نجد ابن حزم (456 هـ) في رسالته مراتب العلوم — وهو يتحدث عن ضروب القول — يرفض منها الهجاء الذي جعله ضرباً رابعاً وذلك في قوله : «الضرب الرابع الهجاء، فإن هذا الضرب أفسد الضروب لطالبه فإنه يهون على المرء الكون في حالة أهل السفه من كناسي الحشوش، والمعاناة لصنعة الزمير والمتكسبين بالسفاهة والنذالة والخساسة وتمزيق الأعراض وذكر العورات، وانتهاك حرم الآباء والأمهات وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والآخرة»⁽¹²⁾.

وذهب أبو الحجاج البلوي المعروف بابن الشيخ (606 هـ) إلى تحريم الكلام القبيح «من أي نوع كان، مثل مدح الخمر، والكلام بالخنا والهجو»⁽¹³⁾.

ثم جاء بعده أبو الربيع سليمان الكلاعي (634 هـ) فاعتبر الهجاء نوعاً من أنواع الربا المحرم في الإسلام، وقال عنه : «إن أرى الربا شتم الأعراض، وأشد الشتم الهجاء، فلا تضحك تلك الهجاء، والراوية أحد الشاتميين، فكن عما يخوض الناس فيه من ذلك أخرس اللسان، مسدود المسمعين»⁽¹⁴⁾.

ونجد أدبياً آخر هو ابن الأبار القضاعي (658 هـ) وقد عرف بحدة لسانه، وبمشاركته في أشعار الهجاء، إلا أنه — وهو يضع كتابه «تحفة القاذم» يرفض أن يترجم، أو يختار نصوصاً من الشعر لعدد من الشعراء عرفوا واشتهروا بالهجاء، قال ابن الأبار : «وتركت لأجل الهجاء ما لم أجد له سواه، وهم كثير»⁽¹⁵⁾. وأكتفى بأن عدد أسماء بعضهم.

لفتت هذه الظاهرة عدداً من الدارسين المعاصرين، أذكر منهم الدكتور إحسان عباس في مقدمة تحقيقه لديوان الرصافي البلسني، عندما لاحظ غياب شعر الهجاء في ديوان هذا الشاعر — فقال عنه : «فلعله من ذلك الفريق الأندلسي الذي كان يخضع في مجافاة الهجاء إلى عامل أخلاقي»⁽¹⁶⁾.

(12) مراتب العلوم : رسائل ابن حزم تحقيق الدكتور إحسان عباس ج 4 / ص

(13) النقد الأدبي للدكتور محمد رضوان الداية ص 315.

(14) نكتة الأمثال ونفثة السحر الحلال الورقة 14.

(15) المقتضب من تحفة القاذم تحقيق الأبياري ص 154.

(16) ديوان الرصافي ص 25.

ومنهـم أيضا الدكتور محمد رضوان الداية في كتابه «النقد الأدبي الأندلسي» وهو يتحدث عن ابن بسام وكتابـه الذخيرة أشار إلى الموقف الديني الأخلاقي عنده»⁽¹⁷⁾.

أما المدح فوقف منه الأندلسيون مواقف رفض متباينة، فمنهم من رفض مبدأ المدح رفضا مطلقا، ومنهم من رفض جانبا واحدا منه هو جانب المدح التكسبي، ومنهم من لم يرفض التكسب بالمدح ولكن رفض الغلو فيه، ومنهم من تكسب بالمدح زمانا ثم عاد ورفضه.

فالفئة الأولى تجد منها الشاعر أبا القاسم الطرسوني المرسى⁽¹⁸⁾ وهو يصدر في شعره عن نزعة زهدية واضحة. يقول :

زهدت في الخلق طرا بعد تجربة	وما علي بزهدي. منهم درك
إني لأعجب من قوم يقودهم	صرحا إلى بره ملكا لمن ملكوا
أو أن يذلوا المخلوق على طمع	وفي خزائن رب العزة اشتركوا
أما وحقك لو رانوا لمعرفة	لقد أصابوا بها المرغوب لو سلكوا
من ذا ثمّد إليه اليد في طلب	بما عليها وانت المالك الملك

ومنها أيضا الرصاني البلنسي الذي لم يرتض المدح خطة لشعره، فشرح وجهة نظره في قصيدة راجع بها أبا الحسن ابن لبال الشرسيني قال فيها :

على أنني لا أرتضي الشعر خطة	ولو صيّرت خضرا مسارحي الغبرا
كفى ضعة بالشعر أن لست جالبا	إلي به نفعا ولا رافعا ضرا
يقول أناس : لو رفعت قصيدة	لأدركت حتما في الزمان بها أمرا
ومن دون هذا غيرة جاهلية	وإن هي لم تلزم فقد تلزم الحرّا
ألم يأتهم أني وأدت بحكمها	بنيات صدري قبل أن تبرح الصدرا
متى أرسلت أيدي الملوك هباتها	ولم يوصلوا جاها ولم يجزلوا ذخرا
فقد سرّني أني حرمت علاهم	حُلّى محكمات تُخجل الأنجم الزّهر ⁽¹⁹⁾

(17) النقد الأدبي في الأندلس : د. محمد رضوان الداية ص 376.

(18) بغية الوعاة للسيوطي 157.

(19) ديوان الرصاني ص 77.

ورفض الرصاني لشعر المدح يرتكز على الإيمان بقناعة النفس وصونها عن الابتذال، ويتجلى في سلوكه اليومي، وفي اعتياده في حياته على حرفة الرفو للارتزاق بها، بل ذهب بعيدا في ذلك إلى الدعاء على نفسه إن هو أخضع شعره لهذه الوسيلة، يقول الرصاني واصفا شعر المدح :

زخارف وأكاديب يبيت بها ذو اللب رهن وساويس وأفكار
وربما لقى المدوح مادحه بمثلها من مواعيد وأعدار
فلا يطعني لساني إن ملأت به في غداة احتفال شفق مهذار
إن لم تكن غير حوباء مكرمة فما إذالتها بالموقف الزاري
صون الفتى وجهه أوتى لهتمته والرزق جار على حدٍّ ومقدار
قنعت وامتدَّ مالي فالسما يدى ونجمها درهمي والشمس ديناري⁽²⁰⁾

ويلتقي ابن بسام مع الرصاني في هذه النظرة للشعر، صرح عنها في مقدمة كتاب الذخيرة قائلا : «ومع أن الشعر لم أرضه مركبا، ولا اتخذته مكسبا، ولا ألفته مثوى ولا منقلبا، إنما زرتة لماما، ولحنته تهما لا اهتماما، رغبة لعز نفسي عن ذله، وترفعاً لموطيء أخصمي عن غلّه، فإذا شعشت راحه، ودارت أقداحه، لم أذقه إلا شميما، ولا كنت إلا على الحديث نديما، ومالي وله، وإنما أكثره خدعة محتال، وخلعة مختال، جده تمويه وتخيل، وهزله تدليس وتضليل، وحقائق العلوم أولى بنا من أباطيل المنشور والمنظوم»⁽²¹⁾.

هذه القناعة المنبعثة من زهد حقيقي نجدها أيضا عند أبي الربيع الكلاي وهو يحذر الناس من استعمال ما وهبهم الخالق من ملكة القول وتسخيرها في غير حمده سبحانه، فهو القائل : «وليحذر من أوتي في تنسيق الكلام باعا، وأنس من نفسه في النظم أو النثر انطبعا، أن يغتنم له في سوق الدنيا نفاقا، يستجلب من غير خزائن ربه رزقا واتفاقا، فيجعل شكر مولاه عما أولاه، من إبداع وإحسان، التعرض بنتائج إحسانه لإنسان، أفهذا جزاء المحسنين، وحق من لو شاء لجعله من

(20) جهد النصيح وحظ النيح من مساجلة المعري في خطبة الفصح ص 124، البيتان الأخيران في الديوان ص 99.

(21) الذخيرة 18/1.

الخرس إذ جعله من اللسنيين، ولعمري لقد رخص سحر الذمة على من كان الشعر له رأس النقطة»⁽²²⁾.

الفئة الثانية : وهي التي رحبت بالمدح الذي لا يقصد منه التكسب وإراقة ماء الوجه تذلا في السؤال، وهي فئة تأثرت إلى حد ما بنزعة أبي العلاء المعري التي تحرم المدح التكسبي، ومن أشار إلى هذا الاتجاه الشاعر الحصري (488 هـ) على الرغم من أنه عرف بأمداحه الكثيرة في أمراء الطوائف بالأندلس، يقول الحصري : «السؤال معرفة، لله أحمد المعرفة مدح أحرارا كراما، وعدّ السؤال حراما»⁽²³⁾. ومنهم أيضا أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي، الذي رفض مبدأ المدح التكسبي معتمدا قول أبي العلاء المعري في خطبة الفصيح : «وما أعدل قول أبي العلاء في خطبة الفصيح : الشعر إذا جعل مكسبا لم يترك للشاعر حسبا، وإذا كان لغير مكسب حسن في الصفات والنسب، ما لم تُسبّ المحصنة وتُعدّ للعار المصينة»⁽²⁴⁾.

وخير من يمثل هذه الطائفة من الشعراء ابن خفاجة، فقد مدح أمراء المرابطين، ولم يكن يرفع إليهم هذه المدائح متكسبا، إذ كان مستغنيا عن ذلك بثرائه وغنى نفسه. يقول ابن خفاجة في مقدمة ديوانه : «فعطفت هنالك على نظم القوافي عناني، وسنتها عند ذلك حللا على معاطف سلطاني مصطنعا لا منتحبا ومستميلا، لامستيلا، اكتفاء بما في يدي من عطايا منان، وعوارف جواد وهاب، خلق فأبدع ورزق فبرع»⁽²⁵⁾.

والفئة الثالثة لم ترفض المدح التكسبي، ولكن رفضت الغلو فيه، هذا الغلو الذي يكون مضطرا إلى الكذب، أو مضطرا إلى تأليه الممدوح، أو مدح غير المسلمين من اليهود والكفار، ومن أجل هذا فضل أبو القاسم الكلام المنشور على المنظوم في كتابه أحكام صنعة الكلام فقال : «لأن الشعر راع لسوء الأدب، وفساد المنقلب، لأنه لضيقه، وصعوبة طريقه يحمل الشاعر على الغلو في الدين

(22) جهد النصيح ص 120.

(23) ديوان الحصري ص 257.

(24) أحكام صنعة الكلام ص 38.

(25) ديوان ابن خفاجة ص 8 تحقيق

حتى يؤول إلى فساد اليقين، ويحملة على الكذب، والكذب ليس من شيم المؤمنين» (26).

واختار ابن هانيء الأندلسي أن يؤله ممدوحه، فجاء ديوانه مليقا بقصائد المديح والغلو فيه والإفراط إلى درجة الكفر فقد ساوى بين مدحه للممدوح ومدح ذات الله، وهذا منتهى الغلو في قوله :

أرى مدحه كالمدهح لله إنه قنوت وتسبيح يُحطّ به الوزر (27)

مثل ابن هانيء نجد الشاعر عبد العزيز بن ضيرة القرطبي المشهور بالمنفلت، الذي رفع أمداحا في الوزير اليهودي ابن النغيلة مغاليا فيها مغالاة، عقب عليها ابن بسام بقوله : «وهذا القصيد اندرج له من الغلو فيه، ما لا أثبتة ولا أرويه، وأبعد الله المنفلت فيما نظم فيه وفصل، وقبحه وقبح ما أمثل» (28). ولم يكتف بهذا بل عقب على بعض أبياتها وهي :

وقد فزت بالدنيا ونلت بك المنى وأطمع أن ألقى بك القوز في الأخرى
أدين بدين السبت جهرا لديكم وإن كنت في قومي أدين به سرا
وقد كان موسى خائفا مترقبا فقيرا وأمّنت الخافة والفقرا

بقوله : «فقبّح الله هذا مكسبا، وأبعد من مذهبه مذهباً، تعلق به سببا، فما أدري من أي شؤون هذا المدل بذنبه، المجترى على ربّه أعجب : التفضيل هذا اليهودي المأفون على الأنبياء والمرسلين، أم خلعه إليه الدنيا والدين ؟ حشره الله تحت لوائه، ولا أدخله الجنة الا بفضل اعتنائه» (29).

والفئة الرابعة هي فئة الشعراء الذين تكسبوا بالمدح زمنا ثم اكتشفوا أن حياة الفقر مع عزة النفس، وصونها عن الابتذال أفضل وأشرف من حياة الغنى مع إراقة ماء الوجه تذلا وخضوعا للممدوح. أذكر في هذه الفئة الشاعر أبا عمر

(26) أحكام صنعة الكلام ص 36.

(27) ديوان ابن هانيء ص 134 وانظر قصيدته الرائية في مدح المعز لدين الله الفاطمي ص 146 ، وقصيدته في مدح أبي الفرج الشيباني ص 378.

(28) الذخيرة 764/1.

(29) المصدر نفسه.

بن حربون الشلبي الذي كان من أبرز شعراء الدولة الموحدية، تولى فيها مناصب وله فيها قصائد كثيرة ومدائح متعددة، ثم انصرف عن الموحدين وعن مدائحهم وفضل حياة الفقر مع عزة النفس على حياة الغنى مع التمسح بالأعتاب. يقول ابن حربون في قصيدة خاطب بها الرصافي البلبني :

إذا المدائح لم يسفر لها أمل فخلّني لمنادعي وأسفاري
فقد عزبت عن الدنيا وبهجتها وقلت للنفس اصبري أم صباري
ما أصعب الفقر لكنني رضيت به لما رأيت الغنى في جانب العار⁽³⁰⁾

والغزل لم يخل من هذه القيود، فقد فضّل العديد من الأدباء تقييد أنفسهم بمبدأ العفة والتزامه، وظهر عندهم شعر عفيف لم يكن نتيجة حرمان من المحبوب، أو بعده عنه وتعذر الوصول إليه، بقدر ما كان عفيفا مع إتاحة البدل وتوفر فرص اللقاء، ومرجعهم في ذلك إلى الحديث : «من أحبّ فعمّ ومات فهو شهيد». هذا ابن فرج الحيايى يحدثنا عن تجربته مع العفاف الذي أصبح شيئا ملازما لطباعه لا يجحد عنه⁽³¹⁾ :

وطائفة الوصال عفت عنها	وما الشيطان فيها بالمطاع
بدت في الليل سافرة فباتت	دياجي الليل سافرة القناع
وما من لحظة إلا وفيها	إلى فتن القلوب لها دواعي
فملّكت الهوى جمحات شوقي	لأجري في العفاف على طباعي
وبتّ بها مبيت الطفل يظما	فيمنعه الفطام من الرضاع

ولا يكتفي ابن فرج بالعفاف في صحوه بل نجده ملازما حتى في منامه⁽³²⁾ :

بأيها أنا في الحبّ باد	بشكر الطيف أم شكر الرقاد
سرى فازداد بي ألمي ولكن	عفت فلم أنل منه مرادي
وما في النوم من حرج ولكن	جريت من العفاف على اعتيادي

وهذا الأديب أبو جعفر بن الأبار يشير أيضا إلى أن العفة مع البدل طبع فيه،

(30) زاد المسافر ص 131.

(31) الذخيرة 142/3.

(32) المصدر نفسه 143.

وعادة اعتادها⁽³³⁾ :

ومعرض بالغصن في حركاته	تشل القلوب العفو من لحظاته
عاطيته كأسا كأن سلاقها	من ريقه المعسول أو وجناته
حتى إذا ما السكر مال بعطفه	وعنا بحكم الوصل في نشواته
فصدت يدي منه بغصن ناعم	لم أجن غير الحل من ثمراته
وأطعت سلطان العفاف تكرما	والمرء مجبول على عاداته

وقال الرمادي قبله وفي نفس المعنى⁽³⁴⁾ :

ورب يوم قيظه منضج	كأنه أحشاء ظمآن
أبرز في خديه لي رثمه	طلا على ورد وسوسان
وكان في تحليل أزراره	أقود لي منألف شيطان
فتحت الجنة من جيبه	فبت في دعوة رضوان
مروة في الحب تنهى أن	يجاهر الله بعصيان

وقال أبو بحر صفوان التجيبي بعده⁽³⁵⁾ :

حتى إذا هام الكرى بجفونه	وامتد في عضدي لجوع سباته
عزم الغرام علي في تقبيله	فرفضت أيدي الطوع من عزماته
وأبى عفا في أن أقبل ثغره	والقلب مطوي على جمراته
فاعجب للتهب الجوانح غله	يشكو الظما والماء في لهواته

كان هذا الاتجاه في الغزل هو المفضل عند الأندلسيين، وهذا لا يعني أن أدباءهم لم يقولوا في الفاحش منه ولا في المجون، بل لهم أشعار كثيرة في هذا المعنى، ولكن هذه الأشعار لاتصل إلينا إلا بقدر، إذ الناخب نفسه وهو يجمع منتخباته يقع في هذه القيود الأخلاقية، فيمنعه حياؤه أن يكتب في تأليفه ما يراه عيبا وخروجا عن الحشمة والوقار، لذا كثيرا ما تصادفنا هذه الجملة وأمثالها : «وبعده ما أضربت عنه، وصنت كتابي منه»⁽³⁶⁾.

(33) الذخيرة 143/3.

(34) الصدر نفسه 141.

(35) زاد المسافر ص 38.

(36) الذخيرة 144/3 وانظر ما كتبه محققه زهر الآداب في مقدمته ص 17.

تيار التصوف في العصر الموحدى من خلال قطعة من كتاب «المستفاد في مناقب العباد» لأبي عبد الله محمد التميمي

ذ. محمد الشريف

كلية الآداب — تطوان

1. يُعدُّ التصوف من أهم عناصر التيار الاسلامي التي كان لها تأثير عميق في مجرى الحياة اليومية لمغاربة «العصور الوسطى». وإذا كانت بدايات التصوف المغربي قد بدأت — كبدايات التصوف الأندلسي والمشرقي — متواضعة متمثلة في الممارسات الزُّهدية التي كان يحياها بعض النساك، كما تخبرنا بذلك مختلف كتب التراجم المغربية — الأندلسية⁽¹⁾ فإن التصوف سرعان ما سيكتسح النسيج المجتمعي المغربي ويصبح قوة اجتماعية وسياسية فاعلة خصوصاً في القرن السادس والقرن السابع لطُروف داخلية وخارجية لا يتسع المجال للوقوف عندها في هاته الدراسة⁽²⁾.

ولمعرفة هذا الواقع والعوامل المتحركة فيه — اتَّجهت انظار الباحثين في

(1) Marin (M.), The Early Development of Zuhd in al Andalus. in Shi'a Islam and Sufism, Utrecht, 1993

Zuhd de al Andalus (300/912, 420/1029), al Qantara, XII, 1991. o (J.M.), Algunos datos sobre las obras de Zuhd in al Andalus, al Qantara, XII, 1991.

Santiago Sinon (E. de), El pensamiento místico musulman en España, in, le Patrimoine commun hispano-Moresque. Publications de l'Académie du Royaume du Maroc, Rabat, 1993.

(2) يمكن الرجوع إلى رسالة عبد الجليل لحمنات «التصوف المغربي في القرن السادس الهجري» (رسالة مرقونة بكلية الآداب — الرباط) للوقوف على بعض عوامل انتشار التصوف بالمغرب (خاصة الفصل الثاني والثالث من الرسالة).

السنوات الأخيرة للبحث عن المادة المصدرية القمينة بإمطة اللثام عن بعض الجوانب الخفية من التصوف المغربي وعلى رأسها المادة المناقبية التي أصبحت تحظى باهتمام خاص عند الباحثين تحقيقاً ودراسة⁽³⁾ لما تحتويه هذه المادة من معطيات إخبارية حول العلاقات الاجتماعية والواقع السوسيو — ديني ومجريات الحياة اليومية لشريحة اجتماعية مافتىء دورها يكبر وتأثيرها يتقوى داخل النسيج المجتمعي المغربي. وتهدف هذه المداخلة إبراز بعض خصوصيات التيار الصوفي على عهد الموحدين كما تعكسه قطعة مخطوطة من كتاب «المُستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس ومايلها من البلاد» لأبي عبد الله محمد بن القاسم بن عبد الكريم التيمي المتوفى بفاس سنة 603 أو 604 هجرية⁽⁴⁾.

وقبل التطرق لتحليل معطيات القطعة ووضعها في سياقها العام من ظاهرة التصوف بالمغرب الموحدى وموقف المؤلف منها، تجدر الإشارة إلى أن المؤلف الفاسي الأصل والمنشأ، قد رحل الى المشرق حيث أقام خمسة عشر عاماً ولقي نحواً من مائة شيخ أكثر من الرواية عنهم وضمّنهم في برنامجهم الموسوم «بالنجوم المشرقة في ذكر من أخذنا عنه من كل ثبّت وثقة»، كما أنه كان مخدّثاً ذاكرةً للحديث ورجاله، وله عدة تآليف. أورد ابن عبد المالك المراكشي عنوان أربعة عشر منها، وهي كلها تؤكد إنتماء المؤلف لرجال الحديث والتصوف وتعكس

(3) لأخذ فكرة عن كتب المناقب المغربية انظر :

Halima Ferhat et Hamid Triki, Hagiographie et religion au Maroc Médiéval. Hespéris-Témuda, 26, 1986 pp. 17 – 51

حيث يتم تقديم احدى عشر كتاباً منقياً. ويجب إكمال هته الدراسة باضافة كتاب «السّر المصون فيما أكرم به المخلصون» لطاهر بن محمد الصدي والمستفاد موضوع هته الدراسة. أما الدراسات فهي متعددة، نشر فقط إلى أحدثها مثل : عبد اللطيف الشادلي، التصوف والمجتمع، سلا، 1989. «التاريخ وأدب المناقب» (جماعي) منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1988.

F. Hodriguez Mana, El sufismo en Marruecos en los siglos X – XII : aspectos sociales y politicos. Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1992 (مرقون). Zeggaf (A), Des récits hagiographiques marocains. Essai d'analyse morphologique et mythologique (Thèse d'Etat. Université de Toulouse II 1988 (مرقون)

(4) نقدم بخالص تشكراتنا للعلامة الفقيه محمد المنوني (عافاه الله) الذي أمّدنا بمصورته للقطعة المخطوطة من المستفاد.

رسوخ قدمه في علوم القوم. ومع ذلك فقد عيبَ عليه قلة ضبطه⁽⁵⁾.

أما القطعة التي وصلتنا من المستفاد، فإنها تضم تسعة وسبعين ترجمة لأولياء ومتصوفة فيهم من طبقت شهرته الآفاق كأبي مدين وأبي يعزى، وفيهم من لم يعرف إلا من خلال ترجمة التميمي له. وهته القطعة تُعدّ الآن إحدى الدعامات الثلاثة الرئيسية لدراسة التصوف بالمغرب والوقوف على رجاله، إلى جانب كل من كتاب «التشوف إلى رجال التصوف» لابن الزيات التادلي و«دعامة اليقين» لأبي العباس العزفي.

2. مقدمات منهجية

ونود في البداية إبداء بعض الملاحظات المنهجية حول استعمال كتب المناقب واستنطاقها.

أ — إن الاستفادة من مادة كتب المناقب استفادة كاملة واستنطاقها استنطاقاً سليماً لن يتأتى إلا عن طريق توظيف بعض الادوات الاجرائية لعلوم اجتماعية مختلفة، وخاصة السيميائية، في قراءة الكرامات. ذلك أن هته الأخيرة تتضمن لغة رمزية تحمل دلالات معينة. لذا يجب النظر إلى المادة المناقبية «على أساس التوفيق بين قراءة داخلية تحاور الرموز والمضمون الثقافي، وبين قراءة خارجية توظيف موقع الكرامة في سياقها الحداثي»⁽⁶⁾.

ب — مع تسليمنا بنجاعة المزاوجة بين القراءتين، فإننا نؤكد بأن تأليف كتب المناقب يتم في سياق تاريخي محدد يتطلب منا توضيحاً. فالاستفادة من مادة كتب المناقب تُحتّم كذلك «تجاوز الرواية الى مضمونها وسياق إنتاج هذا

(5) ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، 8، تحقيق محمد بنشريف، الرباط 1989، ص 352 — 356. انظر محمد بن بوزيان، حول كتاب المستفاد، دعوة الحق، 262 سنة 1987. محمد بن شريفة، حول كتاب المستفاد، دعوة الحق 259، 1986.

(6) عبد الاحد السبتي، اخبار المناقب ومناقب الأخبار، ضمن كتاب، التاريخ وأدب المناقب، م.س. ص 112. وكذلك ابراهيم القادري بوتشيش : الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين. ضمن كتاب «جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط» منشورات كلية الاداب، مكناس، 1991 ص 97.

المضمون»⁽⁷⁾ إن هدفنا ينحصر في تقديم صورة عن التصوف الموحدى كما تعكسه تراجم الأولياء التي أوردتها التيمى في استفاده وهى تراجم سنحاول وضعها دائماً فى علاقة بـمُحيطها التاريخى القمى بتفسيرها واعطائها معقولة. باختصار، سنقوم بقراءة تاريخية لمادتنا المناقبية⁽⁸⁾.

ج — إن الكرامات التى تُزخَر بها كتب المناقب تقدم لنا مادة تاريخية «دَسْمَة». على أن الاستفادة من هذه المادة أصبحت تستدعى تجاوز مرحلة البحث عن المعلومات الاخبارية المباشرة المتضمنة فى الكرامات، الى القيام بمجرد استكشافى شامل للمؤلف المناقبى بهدف الوصول الى إعطاء صورة شاملة عن التاريخ الاجتماعى — الدينى كما تعكسه تلك الكتب، بما أنها إنتاج ثقافى وتصور معين للواقع الاجتماعى — الدينى الذى تعكسه. إن الأمر يقتضى التعامل مع هذه المصادر فى حد ذاتها على أنها «كُلّيات» بهدف توضيح النظرة التى تجسدها تلك المصادر⁽⁹⁾. إن هدفها فى هته الدراسة لا ينحصر فى تحليل معطيات كتاب المستفاد وإنما يحاول إبراز النظرة التى يجسدها التيمى ضمن سياق تطور ظاهرة التصوف بالمغرب الموحدى.

3. الإطار الزمنى للمستفاد

هناك فكرة متواترة فى الدراسات المتعلقة بالانتاج المناقبى مفادها أن «التصوف إيديولوجية أزمة انتجها مجتمع متأزم»⁽¹⁰⁾، وإن انتشار كتب المناقب مرتبط أشد

(7) أحمد التوفيق، التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب «التاريخ وأدب المناقب، م.س. ص 84 وكذلك «التشوف إلى رجال التصوف» تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984 ص 18 من مقدمة المحقق.

(8) J.C. Carcin, Histoire et hagiographie de l'Egypte musulmane. in Espace, : للمقارنة انظر : J.C. Carcin, Histoire et hagiographie de l'Egypte musulmane. in Espace, : pouvoirs et idéologie de l'Egypte Médiévale. Variorum Reprints London. 1987. p. 288 (VIII).

(9) انها الطريقة التى اتبعها دومينيك أورفو فى دراسته لعالم علماء الأندلس من خلال كتب التراجم. انظر محمد الشريف، ملاحظات منهجية لقراءة جديدة لكتب التراجم المغربية — الأندلسية، ضمن التراث المغربى والأندلسى : التوثيق والقراءة. منشورات كلية آداب تطوان. ندوات 4 (1993) ص 507 — 518.

(10) بنسالم حميش، التشكلات الايديولوجية فى الاسلام ؛ الاجتهاد والتاريخ الرباط، 1981، ص 70.

الارتباط بالأزمات الاجتماعية والمذهبية، والانتكاسات العسكرية والسياسية. فكتاب «التشوف إلى رجال التصوف» الذي ألفه ابن الزيات التادلي سنة 617 هـ يتزامن مع ظروف مضطربة كان يمر بها المغرب صادفت الجراد والقحط والغلاء الشديد، كما صادف تأليفه انهزام الموحدين في معركة العقاب سنة 609 بما خلفته من اهتزاز واضطرابات على جميع المستويات. ولقد أشار محقق الكتاب إلى ذلك عندما كتب : «وهناك عناصر لا بد من إدخالها في الاعتبار عند التعرض لظرفية تأليف كتاب التشوف، عناصر يرتبط بعضها بوقائع ذات صدى عميق مثل هزيمة العقاب»⁽¹¹⁾. وإلى نفس الظرفية يشير باحث آخر قائلا : «يبدو أنها [أي ظرفية تأليف التشوف] نابعة من الشرح الهائل الذي اغترى الكيان الهرمي الحاكم منذ هزيمة «العقاب» وما واكبها من قلاقل ومجاعات...»⁽¹²⁾ أما كتاب «دعامة اليقين في زعامة المتقين» لأبي العباس العزفي السبتي، فقد جاء تأليفه هو الآخر في أعقاب الهزيمة الكبرى وهي محاولة من المؤلف لتجاوز الأزمة، «أزمة الدولة الموحدية المختنقة بنكسة الجهاد على الساحة الايبيرية بعد عام 609، وأزمة الثقافة الرسمية المواكبة لها في ارتباط مع عقيدة المهدي»⁽¹³⁾. الملاحظة نفسها تنطبق على باقي كتب المناقب المؤلفة في القرن الثامن الهجري، حيث جاء تأليفها في مناخ أزمات روحية واجتماعية مميزة لتهته الفترة⁽¹⁴⁾ فهل يخضع كتاب المستفاد لنفس الضوابط وبالتالي جاء ليعكس لنا أزمة معينة أو كان نتيجة لها ؟

(11) التشوف إلى رجال التصوف، م.س. ص 14 (من مقدمة المحقق).

(12) محمد القبلي، حول بعض مضمرات «التشوف»، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب 79.

(13) أبو العباس العزفي : دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق احمد التوفيق، 1989، ص. و

— ز (من مقدمة المحقق) ويتحدث أ. التوفيق عن دواعي تأليف هذا الكتاب وصلتها «بتاريخ

معاش في ظروف تقلبات سياسية وزعزعة عقدية وهلع نفسي...» «التاريخ وأدب المناقب»

م. س. 84. بل ان بعض الباحثين يكادون يرجعون ظهور التصوف إلى هزيمة العقاب فبعد

المجيد الصغير يكتب قائلا : «لا بد أن نتنبه [...] الى تلك العلاقة الجدلية بين هزيمة العقاب

وبين ظهور نشاط صوفي مغربي واضح ومتميز». التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في

القرنين السادس والسابع اتصال أم انفصال ؟ ضمن كتاب، أبو محمد صالح المناقب والتاريخ.

النشر العربي الافريقي (د.ت) ص 24.

(14) H. Ferhat et H. Triki, hagiographie... op. cit. p. 47.

وكذلك علي أو مليل، الخطاط التاريخي، معهد الانماء العربي (د.ت) ص. 180.

إن محمد التميمي قد توفي سنة 603 أو 604 هـ، أي في منتصف فترة خلافة الناصر الموحد. كما أن إتمام نص المستفاد كتابة أو تنقيحاً لم يتم إلا في حدود سنة 599 هـ أو بعدها بقليل، وهي آخر سنة ترد في ثنايا النص. إلا أن المؤلف قد عاصر نشأة الخلافة الموحدية حسبا يدل على ذلك مصاحبته لأبي يعزى بمراكش على عهد عبد المومن بن علي⁽¹⁵⁾. لذلك يمكن القول إن الفترة التي عاصرها التميم هي فترة استقرار سياسي وازدهار حضاري أشادت به جل الكتابات القديمة والحديثة على حد سواء.

لكن ما هي مميزات هته الفترة فيما يخص التيار الصوفي؟ وما هي طبيعة العلاقة التي ربطت السلطة الموحدية بهذا التيار؟ إن توضيح هذا الجانب من المسألة لمن شأنه أن يسمح لنا بفهم التيار الصوفي الذي يعكسه مستفاد التميمي.

4. بعض مميزات التيار الصوفي في العصر الموحد

لقد أوضحت بعض الدراسات الحديثة كيف أن الممارسات السياسية والدينية لابن تومرت كانت تحاول إعادة إنتاج الرمزية النبوية⁽¹⁶⁾. ولكن الاستغرافية الموحدية الرسمية تحاول أن تضيف عليه كذلك طابع الولاية والكرامات عندما تخرج بدعوته من حيز العمل المنظم الهادف إلى حيز الظواهر الخارقة للعادة. وهذا ما نلمسه بوضوح عند البيذق⁽¹⁷⁾ وابن القطان⁽¹⁸⁾ اللذين يوردان كثيراً من «كرامات» المهدي ابن تومرت. أما عبد الواحد المراكشي فهو يشير إلى كيفية

(15) المستفاد. لوحة 139. وكذلك دعامة اليقين، م. س. 49 هامش 37.

(16) انظر، ضريف محمد، قراءة في فكر المهدي بن تومرت السياسي، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة I العدد 3 يونيو 1987 ص 99.

(17) أبو بكر بن علي الصنهاجي (البيذق)، اخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط، 1971 ص. 23، 33.

(18) ابن القطان، نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي. دار الغرب الاسلامي، 1990 ص. 91 — 92 — 100 — 180 — 186 والمؤلف يشير إلى تأليف في كرامات المهدي ابن تومرت منسوب لأبي القاسم المؤمن بعنوان «فضائل الامام المهدي» ص. 62 — 180. وانظر محمد زنيير : الخليفة الاجتماعية الثقافية لحركة المهدي بن تومرت. المناهل، 24، 1982 — ص 134.

جَمَعَ ابن تومرت بين السلوك الزهدي والرغبة في تغيير الواقع قائلاً : «[كان] يكثر التزهد والتقلل، ويظهر التشبه بالصالحين والتشدد في إقامة الحدود، جارياً في ذلك على السَّنة الأولى»⁽¹⁹⁾ وبعيداً عن المؤلفات الرسمية وشبه الرسمية نجد ابن خلدون يتحدث عن قيام ابن تومرت على المرابطين والتغلب عليهم وهو «بمحالة من التقشف والحصر والصبر على المكارم والتقلل من الدنيا»⁽²⁰⁾ ودون أن نضعف من الأمثلة، يمكن القول بأن الأمر يتعلق هذه المرة بمحاولة إخفاء طابع الولاية على سيرة المهدي ابن تومرت، أو إعادة إنتاج الرمزية الصوفية عن طريق إبراز المنحى الزهدي التقشفي والكرامي (النبؤي) في سيرته الذاتية.

إن الاستوغرافية الموحدية الرسمية لم تعمل إلا على عكس ما كان ابن تومرت قد كرسه بفعله وممارسته السياسية. فنحن نعلم كيف «نجح في استثمار التيار الصوفي الذي استقطب العامة وربط حركته بالغزالي ومزج بين الفكر الصوفي والمهدوية وآمال العامة»⁽²¹⁾. والواقع أن الموحدين والمتصوفية كانوا حُلفاء مرحليين في صراعهم ضد الخصم المشترك الذي مثله الفقهاء والمرابطين. ولم يكن أمام خلفاء ابن تومرت سوى العمل على تجنّب المواجهة مع التيار الصوفي وعدم الاصطدام بزعمائه ؛ بل العمل على كسبهم إلى جانب الدعوة الموحدية أو على الأقل تحييدهم.

فالحكم الموحدي لم يكن ليجهل الخطر الذي يمكن أن تشكله قوى التصوف على الجهاز الموحدي كبنية وكسلطة. فتقرب الخلفاء الموحدين من المتصوفة كان نابعاً من قناعتهم بحقيقة اكتساح رجال التصوف للنسيج المجتمعي المغربي بمركّبيه القروي والحضري و«تقدمه الحثيث بمعزل عن العقيدة التومرتية الرسمية الحاكمة

(19) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي الخطاطي، القاهرة، ط 1، 1949 ص. 193.

(20) ابن خلدون، المقدمة، 42.

(21) عز الدين احمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الاسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، 1983 ص 349.

نفس المعطيات عند : عصمت عبد اللطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين. دار الغرب الاسلامي، 1991 ص. 52 — 199.

وعلى حسابها⁽²²⁾. بل إن تأليف المستفاد نفسه ليشير إلى حقيقة وجود تيار صوفي بفاس ونواحيها له أهمية كافية ليُفرد له تأليف خاص. والواقع أن فرض العقيدة التومرتية بنزعتها العقلية الجافة قد فتح المجال أمام تنامي النزعة الصوفية وإعطاء الفرصة للتيار الصوفي ليشغل حيزاً كبيراً داخل المجتمع المغربي، حيث أفرز ذلك التيار تطوراً على مستوى السلوك والممارسة، تمثل في اتساع مجال اتصاله بالعامّة واليسطاء وكذا في مراعاته لمتطلبات المجتمع وتكييفه مع بنياته وحاجاته. فتمودج الولي وسلوكه كان على طرفي نقيض من سلوك الحاكم الموحد الذي وسمه أحد الباحثين بـ «المتعصب» و «المتغطر» إزاء كل من لا ينتسب لعقيدة المهدي⁽²³⁾.

بالنسبة للمتصوفة، كانت طاقتها في طريقها لتصبح قوة اجتماعية يحسب حسابها بعد أن تجاوزت إطار التصوف الفردي إلى تصوف جماعي منظم، وهو الأمر الذي كان يمنحها بعدها الاجتماعي وبالتالي السياسي⁽²⁴⁾ أما بالنسبة للحكم الموحد، فإنه كان يرى في هذا التيار أو الحساسية الدينية مادة قابلة للاستقطاب والاحتواء ولو فقط في أفق تزكية عملية الجهاد أو لمساندته في صراعه ضد الخصم المشترك الذي كان يمثل تيار المالكية المحتضر⁽²⁵⁾ على مستوى الحضور السياسي. لكن قوى التصوف كانت قابلة لأن تنقلب، في أية لحظة، ضد الحكم، ومن هنا يُفهم ذلك التقارب الظاهري بين السلطة الموحدية والمتصوفة و «الاحتضان المعتدل الرزين»⁽²⁶⁾ المتبادل بينهما، والذي نجد له أكثر من إشارة في مصادرنا التاريخية. وتُفهم في الوقت نفسه كذلك تلك الرقابة المتشددة على نشاط المتصوفة والحراسة

(22) محمد القبلي : رمز «الاحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط، ضمن كتاب «مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط»، الرباط 1987 ص. 26.

(23) محمد القبلي : حول بعض مضمرات التشوف، م. س. ص 79.

Kabyl Mohamed, Les soubassements historiques de l'islamisme contemporain, in Variation islamistes et identité du Maroc médiéval. Paris – Rabat, 1989 p. 41.

(24) جورج كتورة، التصوف والسلطة : نماذج من القرن السادس الهجري في المغرب والأندلس، مجلة الاجتهاد، ع. 12، 1991، ص 181 — 211.

(25) Kabyl, Soubassements..., op. cit. p. 41

(26) محمد القبلي : قراءة في زمن أبي محمد صالح. ضمن أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، 1990 ص 101.

المستمرة المسلطة عليهم. إن عبد المالك المراكشي قد أورد لنا شهادة حية عن هته السياسة الموحدية تجاه المتصوفية حينما كتب معلقاً على اهتمام المنصور الموحي باستقدام أحد هؤلاء المتصوفة إليه : «وكان دأبُ عبد المومن وبنيه التنقير عمن هذه حاله والكشف عن باطن أمره متخوفين من ثورته وخروجه عليهم»⁽²⁷⁾. أما «الامر بالاشخاص إلى مراكش» هؤلاء المتصوفة فنبرة متواثرة في كتاب التشوف وغيره⁽²⁸⁾. ولقد أثمرت هذه السياسة القائمة على إسراف الحكام في التشدد والمراقبة، إذ نجد أن رمزاً صوفياً من عيار أبي يعزى، والذي عرف السجن على يد عبد المومن بن علي، قد أصبح يدعو بالسمع والطاعة للأمة والأمراء كما يستدل من كتاب «دعامة اليقين»⁽²⁹⁾.

ويبدو أن موقف المتصوفة من الحكم الموحي قد تحكمت فيه مجموعة من العوامل. فبالإضافة الى ظروف تأسيس الدولة الموحدية والتحالف المرحلي بينها وبين المتصوفة ضد الخصم المشترك زيادة على تلك الرقابة المستمرة والمكثفة على نشاطهم وسياسة الاستقطاب عن طريق منح الامتيازات⁽³⁰⁾، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار تلك الانتصارات التي أحرز عليها الموحدون بالأندلس والتي ساهمت إلى حد كبير في تحديد نظرة المتصوفة لهم. فعملية الجهاد بالأندلس قد عملت على استقطاب عامة الناس على اختلاف انتماءاتهم. فصاحب «روض القرطاس» يخبرنا بأن المنصور اتجه إلى الأندلس لمعركة الأرك «مع فقهاء المغرب وصلاحؤه»⁽³¹⁾. بينما يصف لنا ابن عذاري أصدقاء هذه المعركة في الأوساط الشعبية قائلاً : «جاءت هذه الواقعة هنيئة الموقع، عامة المسرة، كأكلة جائع وشربة عاطش، فأنست كل

(27) ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر 8، ص 250.

(28) التشوف إلى رجال التصوف، م. س. ص. 215، 238، 308، 311، 319، 406... أما من لم يتم إشخاصه فقد كان يطلب منه «أن يشتغل بشأنه، ويقتصر على خاص أمره». أحمد الغبريني : عنوان الدراية، تحقيق رابع بونار، الجزائر (د. ت) ص 68.

(29) دعامة اليقين، م. س. ص 91.

(30) دندش عبد الحميد : دكالة من خلال كتاب التشوف، ضمن كتاب «أضواء جديدة... م. س. ص. 202 — 203.

(31) ابن أبي زرع، الانيس المطرب بروض القرطاس، الرباط 1973 ص. 222.

فتح بالأندلس تقدمها وبقي بأفواه المسلمين إلى الممات ذكرها»⁽³²⁾. وهذه الرؤية تتوافق مع شهادات كتب المناقب التي تنص على اهتمام الأولياء والمتصوفة بالجهاد في الأندلس والانخراط فيه⁽³³⁾ وتتبع اخباره وابتهاجهم بالنصر والتنبؤ به⁽³⁴⁾. والواقع أن شهادة عبد الواحد المراكشي حول علاقة يعقوب المنصور بالأولياء والمتصوفة غنية عن كل تعليق. يقول : «وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس، ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلوات الجزيلة»⁽³⁵⁾ وفي مكان آخر يشير صاحب المعجب إلى استئجاب يعقوب المنصور للأولياء في مشروعاته الجهادية واعتبارهم جنده الحقيقيين⁽³⁶⁾. ويؤكد مضمون هته النصوص الموحدية نصوص أخرى مريئية. فصاحب روض القرطاس يقول عن يعقوب المنصور : «كان يشهد جنائز الفقهاء والصلحاء ويزورهم ويتبرك بهم»⁽³⁷⁾ و«أكرم الفقهاء وراعى الصلحاء والفضلاء وأجرى على أكثرهم الانفاق من بيت المال»⁽³⁸⁾.

ويظهر أن هته السياسة قد نجحت إلى حد كبير في استقطاب المتصوفة أو تحييدهم على الأقل. فبالإضافة إلى كثرة توافدهم على عاصمة الموحدين مراكش⁽³⁹⁾، ومشاركتهم في المشروعات الجهادية للدولة التي يمكن أن نفترض أنهم قد جعلوها قضية مشتركة، نسوق بعض الأمثلة الدالة على نجاح سياسة

(32) ابن عذارى، البيان المغرب، (القسم الموحدى) بيروت، البيضاء، 1985، ص 221 (كذلك ص 218).

(33) التشوف، 415.

(34) نفسه، 248، 249، 388 — 395.

(35) عبد الواحد المراكشي، المعجب، م. س. 278.

(36) نفسه 289.

(37) روض القرطاس، م. س. 216.

(38) نفسه 217.

(39) انظر محمد زبير، حفريات عن شخصية يعقوب المنصور، مجلة كلية الآداب — الرباط ع. 1980/9 ص 46 — 48. ومن ترجمة في التشوف استأثرت مراكش وحدها ب 56 ترجمة.

الاستقطاب والاحتواء الناجحة للسلطة الموحدة تجاه المتصوفة، وهي أمثلة نستمدّها من ترجمة بعض أشهر متصوفة المغرب والاندلس على عهد الموحدين. — أبو الحجاج الشيرلي المتوفى سنة 587 هـ يقول عنه ابن عربي⁽⁴⁰⁾ «كان إذا دخل عليه عمال السلطان يقول : «يأبني هؤلاء هم أعوان الحق المشغولون بأسباب العالم، ينبغي للناس أن يتفرغوا في الدعاء لهم أن يجري الله الحق على أيديهم ويعينهم. وكان يقبل من السلطان».

— الولي أبو موسى الجزولي المتوفى سنة 607 هـ استقدمه المنصور الموحي إلى مراكش بعد تكاثر أتباعه وقدمه إلى الخطبة في جامعة الأعظم المتصل بقصره وأنعم عليه وتعهّد أحواله، ولم يزل المنصور شديد العناية به «راعيّاً له مُفِضاً عوارفه عليه متعهّداً أحواله متبركاً به وبرؤيته»⁽⁴¹⁾. ولم يزل أبو موسى بعد وفاة المنصور حظياً عند ابنه الناصر مكرماً لديه يستصحبه في أسفاره ويُوفّده للقيام بعملية التحكيم بين القبائل. ويبدو أن أبا موسى الجزولي قد نال من عرض الدنيا عن طريق علاقته الوطيدة بالسلطة حتى أنه تعرض للتّكيت من معاصريه⁽⁴²⁾.

— أبو إسحاق إبراهيم بن الحاج البلفيقي دفين مراكش (ت 616 هـ) يُؤثر عنه أنه كان يقول : «كل من نال من عرضي ما نال فأنا أحلله من ذلك وأغفر له، ما عدا من رماني بالقيام على السلطان. فأني لا أغفر له حتى أخاصمه بين يدي الله تعالى فيما رماني به من البدعة الشنعاء والمعصية الكبرى والدّاهية الدهياء. ولو رماني بالزّنا ما كان أشد عليّ مما رماني به»⁽⁴³⁾.

— أبو العباس أحمد القنّجائري (ت 627). كأن «من جلة العلماء وأكابر

(40) ابن عربي، رسالة القدس، نشر أمين بلاتيوس، مدريد، 1939، ص 20. وعنه، انظر أيضاً ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة، ط. مدريد 1887، ترجمة رقم 2083. ص. 735.

(41) ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر 8، ص 246 — 253، خاصة 251. (42) «كان أبو العباس القوراني على عادته في التّكيت على الناس والتّيل منهم يقول إذا رأى أبا موسى : الصّفرة في الوجه كنز من الكنوز!» الذيل والتكملة، 8، ص. 251.

(43) أحمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار عياض، الجزء الرابع، تحقيق سعيد اعراب ومحمد بن تاريت، المحمدية (د. ت) ص. 114.

الصلحاء... وكان له من ملوك عصره مكانة جليلة... كان يقبل عليهم ويقبل منهم. وكان ملوك بني عبد المومن وأمراؤهم ورأساء دولتهم كثيرا ما يرغبون منه في تفريق صدقاتهم التطوعية على من يراه من الفقراء والمحاويج وأهل الستر والصون لعلمهم بأنه مغشّي الجانب من طوائف الناس على اختلاف طبقاتهم»⁽⁴⁴⁾. إلا أن ما يثير التساؤل حول هته الشخصية الصوفية المستقطبة هو إقرار ابن عبد المالك المراكشي بأن القنجائري كان «شيخ الطائفة الصوفية قاطبة بالمغرب»⁽⁴⁵⁾. ونحن لا نتوفر على نص آخر يؤكد وجود هذا النوع من الطائفة بالمغرب الموحدية. وإذا كان الأمر يتعلق فعلاً بطائفة منظمة من طرف السلطة الموحدية بهدف تدجين المتصوفة وتفتيت الشبكة الرفضية منها، فإنها ستكون بادرة المجهودات المرينية اللاحقة لتدجين التيار الصوفي⁽⁴⁶⁾.

هذه نماذج حية لمتصوفة نجحت السلطة الموحدية في استقطابهم وضمّهم الى صفوفها، ومع ذلك، فنحن لانفي وجود نماذج ظلت على مقاطعتها المبدئية للحكم بل ولجأت إلى التطرف وإعلان خروجها على السلطة الموحدية كما هو الشأن بالنسبة للجزيري على عهد يعقوب المنصور، وابن الفرس على عهد الناصر وغيرهما⁽⁴⁷⁾.

هذه بعض معالم الاطار العام الذي انتج فيه التمييز مستفاده، فهل يمكن اعتبار أن تدوين المستفاد جاء استجابة لسياسة الاستقطاب على مستوى تأليف الخطاب المناقبي؟ وهل يمكن افتراض أن المستفاد ألف بضغط ايديولوجي غير مباشر إن لم نقل إنه قد سُجِّل بعيون موحدية، على اعتبار أن الدولة الموحدية لم يكن لها أن تتجاهل أهمية انتاج خطاب مناقبي — صوفي مساند لها. ذلك ما سنحاول تلمس الاجابة عنه بعد التطرق لبعض خصائص عالم الأولياء كما يقدمها لنا المستفاد.

(44) ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر الأول، تحقيق محمد بن شريفة، بيروت (د. ت) ص. 48 — 49.

(45) نفسه.

H. Ferhat et H. Triki, Hagiographie... op. cit. p. 49. (46)

H. Ferhat et H. Triki : Faux prophètes et Mahdis dans le Maroc médiéval. in (47) Hespéris-Tamuda. vol 26 — 27 1998. pp. 16 — 17.

5. عالم أولياء «مستفاد» التيمي

إن الصورة التي يقدمها لنا التيمي في مستفاده حول عالم الأولياء والمتصوفة لا تختلف كثيراً عن الصورة التكرارية والثابتة التي كونت نسيج الحركة الصوفية بالمغرب في العصر الوسيط، والتي نجد صداها في مختلف كتب المناقب المغربية والأندلسية الأخرى. فهناك نقط تلاق عديدة بين مكونات عالم أولياء التيمي وعالم غيره من مؤلفي المناقب سواء أعلق الأمر بالمنشأ الاجتماعي للمتصوفة وبمسلكهم الشخصي والحياتي، أم بدورهم داخل المجتمع.

فاستناداً إلى نصوص المستفاد نقف مثلاً على الأصل الاجتماعي المتواضع بصفة عامة للشرائح الاجتماعية التي ينتمي إليها المتصوفة والأولياء. فأبو زيد عبد الرحمان الخراز كان «مقبلاً على حرفته، فإذا جاء الصيف خرج للحصاد يحصد بيده عند من يرضى حاله، ولا يأخذ زائداً على إجارته المعلومة»⁽⁴⁸⁾. أما أبو الحجاج يوسف الفرار فقد كان يتصرف عند حائك في صناعة الحاككة «قبل أن يتزهد وينقطع»⁽⁴⁹⁾. المهنة نفسها إمتنها أبو الحسن الحائك⁽⁵⁰⁾. أما أبو العباس أحمد الأربني فكان «لا يعيش إلا من الطحين يطحن للناس بالاجارة لاغير ذلك»⁽⁵¹⁾ بينما كان أبو الربيع سليمان «يتقوت بحرفته، كان يعمل المراوح من العزف ويتقوت من ثمنها على قلته»⁽⁵²⁾. ودون أن نضاعف من الأمثلة الدالة على هذه الوضعية⁽⁵³⁾، نشير إلى أن بعض الاولياء والمتصوفة كان ينحدر من الشرائح العليا من المجتمع⁽⁵⁴⁾ أو شغل وظائف عليا في دواليب السلطة⁽⁵⁵⁾.

(48) المستفاد : 45.

(49) نفسه : 51.

(50) نفسه : 71.

(51) نفسه : 104.

(52) نفسه : 125.

(53) نفسه : 43 — «رجل خياط»، 55 «أبو عامر الناسخ كان يتقوت من نسخه». أبو القاسم الحاج الملاح. كان «يبيع الملح بالقرب من منزل سكنه بالأرض دون حانوت» ص 84 — 85.

(54) مثل الفقيه أبي عبد الله محمد بن ابراهيم المهدوي الذي وصل والده الى مدينة فاس «بمال كثير عدة آلاف، انفقها على الفقراء وأهل الارادة». المستفاد : 1 — 2.

(55) مثل الشيخ أبي العباس احمد الاربني الذي كان عاملاً بفاس قبل أن يتزهد. المستفاد، 104.

كما أننا نقف على كثير من الشهادات حول الطابع الزهدي في حياة هؤلاء المتصوفة وعلى التدابير التقشفية التي اتبعوها، ومباغتتها. فترويض النفس وقطعها على عاداتها وأهوائها نبرة تتردد بكثرة في أغلب الكرامات التي يوردها التيمي والتي ترتبط بالحرص على الكسب الحلال ومقاومة شهوات البطن وذم الدنيا والاقتصار على الخشن من الثياب... الخ. كما أننا لانعدم شهادات على الطابع الهامشي لبعض المتصوفة وانعزالهم عن المجتمع⁽⁵⁶⁾، خلافا للغالبية العظمى التي تفاعلت مع محيطها سلباً وإيجاباً.

أما دورهم داخل المجتمع فيبرز على أكثر من مستوى. ويبدو أن الدور الديني لرجال التصوف والأولياء كان من أهم الأدوار التي لعبوها. فأغلب الكرامات التي يوردها التيمي — وغيره من كتاب المناقب — تؤكد حرصهم الشديد على القيام بالفرائض الدينية وعدم التساهل في تطبيقها وإعطائها مدلولها الصحيح. فمنهم من كان «له مدة من أربعين عاماً [...] مافاتته صلاة في جماعة بالمسجد الجامع ولا يوماً واحداً»⁽⁵⁷⁾ ومنهم من كان «له مدة من أربعين عاماً صائماً ما أفطر فيها إلا في الايام المنهى عنها»⁽⁵⁸⁾، وآخر «صار كالشن البالي من العبادة... حفر قبره في بيته ويجلس بازايه ليتذكر به الموت»⁽⁵⁹⁾، وآخر كان «قد انحنأ ظهره من الكبر والاجتهاد في العبادة حتى جعل في محراب مسجده مسماراً في القبلة وعلق فيه حبلاً ليعتدل قائماً في الصلاة»⁽⁶⁰⁾ الخ. على أنه يجب الاقرار بأن الدور الديني للأولياء، والمتصوفة كان يتجاوز مستوى الاعتناق والحرص على شعائر الدين الى ماهو أعمق، أي إلى ترسيخ الدين كاخلاق اجتماعية وممارسة. بحيث يمكن القول إن الدور الديني سيكون مفتاحاً لدور آخر سيزيد من تعزيز مكانة

(56) المستفاد : 87 (الشيخ أبو علي منصور الذي كان «منزواً في بيته لا يخرج منه ولا يتحرف... غافلاً عما فيه الناس»، الشيخ أبو خليل مفرج بن حسن كان «منقبضاً عن الناس... لا يخالط أحداً» ورقة 80. الشيخ أبو الحسن علي بن الحسن الفارسي كان «من أهل الانقباض والازواء — ملازماً لداره لا يتصرف في شيء من أمور الدنيا، مشتغلاً بحاله» : ورقة 42.

(57) المستفاد : ترجمة محمد بن ابراهيم المهدي (ص. 1).

(58) نفسه : ترجمة الشيخ الفقيه ابي يحيى المكلاطي (ص. 8).

(59) نفسه : ترجمة أبي الحجاج يوسف الجزولي (ص. 33).

(60) نفسه : ترجمة الشيخ أبي الحسن علي بن هراوة (ص 81).

المتصوفة في المجتمع ويضفي عليه صفة الفعالية، وذلك الدور يكمن في تثبيتهم لجملة من الأخلاق الدينية ذات البعد الاجتماعي انطلاقاً من ممارستهم السلوكية ذات البعد التقويمي الأخلاقي⁽⁶¹⁾.

فالجانب الانساني يُعدّ صفة مشتركة بين جميع المتصوفة والأولياء، وهو جانب يبرز جلياً في بعض القيم النبيلة كالرحمة والاحسان والشفقة، وفي تعاملهم الانساني مع مختلف مكونات الطبيعة (نبات، حيوان)⁽⁶²⁾. ويظهر دورهم في المجتمع بصفة خاصة في أوقات الازمات، طبيعية كانت (كالحط والجفاف والمجاعات) أو بشرية (كتسلط السلطة والصوصية)⁽⁶³⁾. فإليهم يهرع العوام وهم ملجأهم الأخير، فنجد الأولياء يحتون على الصدقة والانفاق على المحتاجين، واطعام الوافدين الغرباء وتخفيف حدة المجاعات والضرائب، وعلاج المرضى⁽⁶⁴⁾ وإصلاح ذات البين بين الزوجين⁽⁶⁵⁾، والمشي في قضاء حوائج الناس⁽⁶⁶⁾ وبناء المرافق الاجتماعية⁽⁶⁷⁾ إلخ...

ولقد مارس الأولياء والمتصوفة هته الأدوار وغيرها، في فضاءات متعددة (مساجد، ربط، منازل...)، على اعتبار أن الولي من أكبر الناس حركية ودينامية، مما جعل تأثيره يبدو واضحاً في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية. فهذا الجانب من تيار التصوف الذي يعكسه المستفاد يمتاز بارتباطه الشديد بقضايا الوسط الذي يتحرك داخله. كما أن المسلك الحياتي لعباد التيمي يقوم على

(61) انظر عبد الجليل كمناات : التصوف المغربي في القرن السادس الهجري : م. س. ص.

(62) المستفاد : 108 — 109 — 15.

(63) نفسه : 2 — 21 — 31 — 138 (مجاعة وجفاف)، 39 — 128 — 117 — 78 — 79 — 101 — 128 — 145 (تسلط السلطة).

(64) نفسه 94 — 95 — 6 — 126 — 15 — 109 — 46.

(65) نفسه : 11.

(66) مثال ذلك الشيخ أبو عبد الله محمد يقي الذي «كان قد ألزم نفسه المشي في قضاء حوائج الناس، أي حاجة كانت عند من كانت» المستفاد : ص. 77 — 78.

(67) مثال ذلك الشيخ الحاج أبو عبد الله البنا الذي كان «مولعاً ببناء المساجد في البادية وبناء القناطر» المستفاد : 52 والشيخ أبو يدو الذي كان «متصرفاً بنفسه في مرافق الناس من حفر بير في البادية وغير ذلك طول إقامته بالمغرب» المستفاد : ص. 65 — 66.

نهج القرآن والسنة وموافقة سلوك السلف الصالح من حيث إقامة الليل وترتيل القرآن وكثرة التعبد والاعتناء بمصالح الأمة.. وهذا الحضور الأخلاقي التعبدي المكثف يقابله غياب تام فيما يخص الاهتمام بالجانب الفلسفي من التصوف أو حضور نظريات إشراقية ونزعات باطنية كتلك التي عرفتها تيارات التصوف المشرقي والأندلسي⁽⁶⁸⁾. إننا نجد حياة الأولياء والعباد ذات طبيعة عملية، وهو ماتدل عليه مختلف النعوت والأوصاف التي ترافق بداية كل ترجمة لشخصيات الكتاب، وهي كلها أوصاف تبين البعد السني في حياة المتصوفة (العبادة، الصلاح، الصيام، الورع، الجدة، الخير، التلاوة...) ⁽⁶⁹⁾. ولا غرو في ذلك فقد نهل المترجم لهم في المستفاد من مصادر صوفية تُعدّ الأكثر اعتدالا، وعلى رأسها «رعاية المحاسبي» و«رسالة القشتيري» فضلاً عن «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي⁽⁷⁰⁾.

6. علاقة الأولياء والمتصوفة بالفقهاء والسلطة

لا تساعدنا الاشارات القليلة المتوفرة في المستفاد على تكوين نظرة واضحة عن طبيعة العلاقة التي حكمت الأولياء بالفقهاء والسلطة وأجهزتها. فالمؤلف قد انصرف عن هذا الجانب لصالح الجوانب الأخرى خاصة التعبدية منها والاجتماعية. وقد يُفسّر هذا «الاختيار» «بالتقية» إذا ما استحضرنّا طبيعة الظرفية السياسية والايديولوجية التي أُلّف فيها المستفاد، أو قد يُفسّر بانتفاء الصراع بين الأطراف الثلاثة أو قد يُفهم ذلك العزوف على ضوء الموقف الشخصي للمؤلف ذاته من الجهاز الموحدى كما سنرى لاحقاً.

والواقع أن المستفاد لا يُفصح جلياً عن قيام معارضة صوفية منظّمة ضد السلطة الموحدية ؛ باستثناء بعض المواقف الفردية والتي كانت تأتي في إطار التضامن مع أحد أفراد المجتمع الذي يكون هدفاً لتجاوزات أحد ممثلي السلطة. ومع ذلك

(68) انظر مثلاً مقال عبد المجيد الصغير : التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع، اتصال أم انفصال. ضمن كتاب أبو محمد صالح المناقب والتاريخ. م. س.

(69) انظر فهرس بعض أوصاف الأولياء القيمي من اعداد طليتنا : الموجي ع. الشعرة ع. الوريني م. وصالح محمد بحث لنيل الاجازة في التاريخ — كلية الآداب تطوان سنة 1992 — 1993.

(70) انظر فهرس الكتب في البحث نفسه.

يصعب الفصل بين معارضة السلطة الموحدية ومعارضة أحد رموزها. فالولي قد يتخذ من جور أحد العمال وتجاوزاته مدخلاً لمهاجمة السلطة والنظام الموحي ذاته. وعموماً يبدو أن المتصوفة واجهوا خصمين : الأول ممثلاً في الفقهاء والثاني يتجسد في السلطة وأعوانها.

أ - المتصوفة والفقهاء

تتفق جل الدراسات على أن العهد المرابطي قد شهد تأزماً حاداً في علاقة الفقهاء بالمتصوفة⁽⁷¹⁾ إلا أن تغيير المرابطين بالموحدين لم يبدل كثيراً من موقف الطرفين من بعضهما البعض. فالتمييز الذي يطلق صفة «الفقيه» على كثير من أوليائه يقدم لنا إشارات عن هذا الموقف المعارض انطلاقاً من نماذج مختلفة. فهو يشير في معرض حديثه عن كرامات بعض الأولياء إلى عدم إمكانية تسجيل بعض أخبار عبادته لأنها لا يمكن «أن تودع في الكتب لكثرة المنكرين»⁽⁷²⁾. وهو إن سجلها سيكون «لهم عوناً على الوقوع في أولياء الله تعالى»⁽⁷³⁾. والواقع أن المنكرين لا يمكن أن يكونوا سوى الفقهاء الذين كانوا يعارضون المتصوفة الذين ينهلون من نظام معرفي قائم على العلم اللدني ومعتمد على الاشراف والذوق والكشف وما وراء الحس، أي من نظام مغاير للنظام المعرفي للفقهاء. من جهة أخرى نجد التمييز يبرر عزوفه عن ذكر كرامات أوليائه وتفصيلها بفعل اشتراطه للاختصار والابجاز في تأليف كتابه. ففي ترجمة الشيخ أبي الحسن علي بن السكاك يقول المؤلف «وشهرة الشيخ وكراماته معروفة، فلهذا لم أشبع القول في ذلك لشرطنا المقدم في الاختصار»⁽⁷⁴⁾ وفي ترجمة الشيخ أبي محمد عبد الله بن يعلا يكرر نفس الذريعة قائلاً : «وأخبار هذا الشيخ كثيرة ولولا ما شرطت الابجاز والاختصار لأوعبت القول منه. وفيما ذكر مقنع»⁽⁷⁵⁾. والواقع أن إنكار

(71) انظر على سبيل المثال : ابراهيم القادري بوتشيش : المغرب والأندلس في عصر المرابطين. دار الطليعة، بيروت، 1993 الفصل الثالث.

(72) المستفاد : ص. 74 (ترجمة الشيخ أبي الحسن الحايك).

(73) نفسه.

(74) المستفاد : ص 65.

(75) نفسه : ص 96.

كرامات الأولياء وما تبلور حولها من نقاش بين المؤيدين والمعارضين والذي نجد صدهاء في التأليف المناقبية الأخرى للعصر الموحدى⁽⁷⁶⁾ ليفصح عن ظاهرة استفحال التيار الصوفي بالمجتمع المغربي ويُعد في الوقت نفسه «وجهاً من الوجوه التي اتسمت عليها ملامح تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية»⁽⁷⁷⁾ وصراعات اجتماعية بين مكوناته.

من جهة أخرى، نجد التيممي لا يطلق النعوت على أوليائه بشكل عفوي دون دراية بحمولتها، بل إنه يبدو على علم بحساسية الخطاب الذي يحمل لواءه في ظرفية تاريخية كانت تستوجب الاحتراس التام. لذا فاخياره لاسم «العباد» وتناوله للجانب التعبدى من حياة الأولياء والمتصوفة كان ضرورة لم يكن في وسع المؤلف تجاوزها، حتى يمنح خطابه سلطة المواجهة، ويحميه من الفشل الذي قد يلاحقه، إذ لم يكن باستطاعة «المنكرين» الطعن في جانب طبيعي من حياة المسلم كالتعبد والتفرغ للحياة الروحية.. بل إنه عمد إلى تعزيز أخباره ببعض المرجعيات من حديث وأمثال وأشعار في الزهد لإفحاماً للمنكرين بمختلف حيثياتهم، كما لجأ إلى بعض المقارنات أو تشبيه ممارسات الأولياء بفعل السلف الصالح حتى لا يستطيع أحد النيل من حقيقة تعبدهم.

على أن الصراعات قد تطفو على السطح كما يتبين ذلك من خلال بعض الكرامات التي يوردها التيممي لأوليائه. فهذا الشيخ أبو اسحاق ابراهيم بن يغمر الذي كان «شديد الغلظة في الحق» مع «زهدي في كل ما يتنافس فيه الناس من الدنيا وأشبابها» كان يدرس العلم بدكالة «ويجتمع إليه الناس ويتفتنون بكلامه ومجلسه. فسمع به بعض الفقهاء ممن كان بتلك الجهة ممن له لسان وصولة فعمل

(76) يشير التادلي إلى نفس الظاهرة في ترجمة لأبي يعزى قائلا : «واشتهر عنه من الكرامات ما وقع موقع العيان، وشهد شهرتها الكافة والأعيان ولولا خيفة انكار البطالين والمنكرين والغافلين لأوردنا من بعض ما شاهدنا منه من الكرامات...» التشوف : ص 214. وحول هته الظاهرة وما دار حولها من نقاش بالأندلس، انظر

Maribel Fierro, The polemic about the Karāwat al Awliyā, and the Development of sufism in Al Andalus (Fourth / Tenth / Fefth / Eleventh centuries). In Bulletin of the school of Oriental and African Studies. Univ. of London, vol LV part 2. 1992 pp 236 – 249.

(77) دعامة اليقين ص. ج (من مقدمة المحقق).

على الوصول اليه وقصد الكلام معه وافحامه على رؤوس الملائكة⁽⁷⁸⁾. أما الشيخ أبو الحسن علي بن محمد عتيق المكناسي الذي كان قد قدم لإمامة المالكية بمكة، فيرجح أن يكون ابتعاده عن مسقط رأسه بسبب الوضعية التي أصبح عليها المذهب المالكي على عهد الموحدين، بل رغم الهروب المفترض لهذا الفقيه، فإنه كان يتعرض لبعض المضايقات. إذ يقول صاحب المستفاد «وكان له احتمال وصبر، يبلغ إليه الأذى من المغاربة وغيرهم فيحلم ولا يكافي أحداً بفعله»⁽⁷⁹⁾.

وعموماً، فالصراع بين المتصوفة والفقهاء، وإن اتخذ شكل خلاف مذهبي، فإنه لم ينفصل عن الصراع السياسي الذي خاضته الدولة الموحدية ضد كل من المتصوفة والفقهاء على حد سواء. وإذا كان من الصعب معالجة هذه النقطة انطلاقاً من المعلومات التي يقدمها المستفاد فإننا نتساءل عن دور الحكم الموحد في تأجيج هذا الصراع للاستفادة منه، خصوصاً والدولة الموحدية لم تكن تصارع المالكية فقط وإنما كذلك المتصوفة، كما أن تقارباً كان قد بدأ يرتسم في الأفق بين المتصوفة والمالكية على عهد المنصور خاصة⁽⁸⁰⁾، كما يبرز من خلال نموذج أبي علي الخراط الذي «كان الفقهاء في وقته والعلماء يعظمونه ويسمعون مواعظه»⁽⁸¹⁾.

ب — المتصوفة والسلطة : تغييب الكرامة السياسية

إن المتصفح لكتب المناقب المغربية ليلاحظ أن حضور الكرامات في فعل الأولياء لم يقتصر على الطبيعة والعلاقات الاجتماعية والدينية فقط، وإنما ارتبط كذلك بالحياة السياسية. فكثير من الكرامات التي يوردها التادلي في تشوفه مثلاً، هي كرامات ذات طابع سياسي واضح وتدور أساساً حول علاقة الأولياء بالسلطة. بل إن الكتابة المناقبية في حد ذاتها ستصبح أداة لخدمة مصالح سياسية معينة كما هو الشأن بالنسبة «للمناهج الواضح في كرامات الشيخ أبي محمد صالح» لأبي محمد

(78) المستفاد : 12 — 13 (ترجمة الشيخ أبي اسحاق ابراهيم بن يغمز).

(79) نفسه : ص 15 ترجمة الشيخ أبي الحسن علي بن محمد المكناسي.

(80) Kably Mohamed, Les soubassements... op. cit. p. 41.

(81) المستفاد : ص. 115.

صالح الذي يعكس لنا صراعات داخلية بين تيارات تطمح للزعامة الروحية وبالتالي السياسية لزاوية آسفي.

والصراعات نفسها نجد صداها في «إتميد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الاخوين» لابن تيغلالت فيما يخص الزاوية الهزميرية.

أما بالنسبة للمستفاد، فنجد أن حضور الجانب السياسي في الفعل الكرامي يظل خافتاً أمام الحضور المكثف للكرامات ذات البعد الاجتماعي — الاخلاقي. فهل يرجع ذلك إلى ما أسماه مؤلف الكتاب بـ «ضرورة الاختصار» واستحالة إيداع بعض أخبار عبادته في الكتب «لكثرة المنكرين» ؟ أم أن هناك دوافع أخرى تحكمت في إخفاء مواقف الأولياء والمتصوفة من السلطة الموحدية وأخرست مؤلفنا.

قبل محاولة تقديم بعض عناصر الاجابة عن هذه التساؤلات لابد من الاشارة الى بعض المواقف التي وقفها بعض أولياء ومتصوفة التيمي من السلطة الموحدية كما تستشف من معطيات المستفاد نفسه.

من خلال وقوفنا على الكرامات ذات البعد السياسي — على قلتها — يتضح جلياً أن «المعارضة» التي أبداهها بعض المتصوفة تجاه السلطة ورموزها هي معارضة «رُخوة» في أغلب الاحيان. فقلما نلتقي بتلك المعارضة «العُذريّة» و «المبدئية» كما عودتنا بذلك كرامات أولياء ومتصوفة العصر الوسيط. بل إن بعض مواقف الأولياء والمتصوفة من الجهاز الموحي كانت تميل إلى التفاهم والتسوية عوض المواجهة والمقاطعة. فمنهم من لم يكن يجد غضاضة في الاتصال بأولي الأمر. ونجد أن بعضهم قد «وقف للحاكم وكلمه»⁽⁸²⁾ لاطلاق سراح أحد المسجونين. ومنهم من «ألزم نفسه المشيء في قضاء حوائج الناس، أي حاجة، كانت عند من كانت»⁽⁸³⁾. أما آخر، فلم يحتج على قرار «العامل» القاضي بزيادة قيمة خراج الغرصة التي كان يستأجرها ولم يتجاوز في رد فعله الغضب في نفسه ثم القول : «أكلم فلاناً وفلاناً يكلمون العامل في ذلك» ليتراجع في نهاية الأمر عن هذا الحاطر

(82) نفسه : ص. 145.

(83) نفسه : ص. 78.

ويقف موقفاً سلبياً لولا تراجع العامل عن قراره. بل إن العامل أخذ له «ظهير ممن له الأمر» باسقاط الزيادة عنه «فرضي بذلك»⁽⁸⁴⁾. بل إن بعض الكرامات السياسية تشير إلى تحاذل الأولياء في مواجهة السلطة وتضحياتهم بأولادهم للنجاة بحياتهم من بطش هذه الأخيرة، وهو موقف يخالف السلوك المعتاد للأولياء في مثل هته المواقف⁽⁸⁵⁾، أو تفيد بأنهم لم ينلهم شيء من خروقات الجيوش الموحدية خلال مطاردتها للمعارضين⁽⁸⁶⁾.

إن هته المواقف تساير تلك السياسة التي سنّها الموحدون في طور دعوتهم والرامية الى الاستفادة من شعبية أقطاب التصوف ورموزه — لذلك لا غرابة أن وجدنا الدولة تتقرب منهم وتفسح لهم المجال للاتصال بالعامّة عن طريق السماح لهم بتنظيم مجالس الوعظ⁽⁸⁷⁾ وحتى الخطابة بالجوامع⁽⁸⁸⁾. لكن هذا التقارب سرعان ما سيتحول الى اصطدام بعد تأسيس الدولة. ويستنتج من بعض معطيات المستفاد أن لحظات الصدام مع المتصوفة قد وقعت — خلافاً لما يعتقد — في بداية تأسيس الدولة وخصوصاً في مرحلة فتحها لمدن المغرب الأقصى. فالتيممي يورد لنا تفاصيل تلك الملاحقات التي طالت بعض المتصوفة «وقت دخول مدينة فاس»⁽⁸⁹⁾ و «وقت محاصرة مكناسة»⁽⁹⁰⁾ و «فتح تاودا»⁽⁹¹⁾؛ والتي يستشف من خلالها أن الملاحقة كانت شديدة بحيث لم تحترم فيها حتى حرمة المساجد⁽⁹²⁾. وفي هذا الصدد، نشير إلى أن حبس أبي يعزى قد تم على ما يرجح في نفس الفترة، أي في بدايات الدولة الموحدية. وهذا التنكيل برمز الصوفية بالمغرب، ثم إخلاء

(84) نفسه : ص. 76 — 77.

(85) المستفاد : ص 101 (ترجمة الشيخ الحاج ابي زجرا).

(86) نفسه : ص 129 (ترجمة أبي الحسن رشيد).

(87) نفسه : ص 13 — 26...

(88) نفسه : ص 53. ترجمة الشيخ الخطيب أبو العباس احمد بن لب.

(89) نفسه : ص 78 — 129.

(90) نفسه : ص 44.

(91) نفسه : ص 84.

(92) نفسه : ص 78 (ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد يني).

سبيله، فيه رسالة موجهة لعموم المتصوفة من طرف دولة في بداية تأسيسها وتبغى إرساء دعائمها بقوة ولو عن طريق قمع حليفها المرحلي.

وفي السياق نفسه نسجل تلك السياسة القمعية التي نهجتها السلطة تجاه بعض الفقهاء والمتصوفة الذين يبدو أنهم لم يسايروا السياسة الموحدية. فنجد منهم من تم سجنه⁽⁹³⁾ أو نفيه عن المغرب دون أن يسلم من ملاحقة عيون الموحدين ولو بعيداً عن بلده⁽⁹⁴⁾. وهته السياسة هي التي دفعت — على ما يظهر — ببعض الأشخاص إلى رفض الاستمرار على رأس بعض الأجهزة الادارية الموحدية وإعلانها مبدأ «التوبة»، كما هو الحال بالنسبة لأبي العباس أحمد الأريني الذي كان «عاملاً» بمدينة فاس قبل أن يتوب من عمله ويفضل حياة الزهد والتقشف على حساب الحياة الادارية وامتيازاتها⁽⁹⁵⁾. ولم يكن الاريني وحده الذي تبني هذا المسلك. فالتيمي يشير إلى افراد على شاكلته⁽⁹⁶⁾.

والواقع أن هته الأثلة المعزولة في وسط مئات الكرامات ذات البعد الاخلاقي — الديني لا تسمح باستنتاج أن استفاد التيمي يعكس لنا ذلك التصوف والصلاح ذي النزعة الاعتراضية السياسية والاجتماعية في العصر الموحي. فندرة الكرامات السياسية بالاضافة الى اخفاء طابع المواجهة المفتوحة بين المتصوفة والسلطة والافتقار إلى النصوص التي تثبت تحدي الأولياء والمتصوفة للخلفاء الموحدين في شكل مباشر — كلها قرائن تؤكد ذلك الطرح الذي أشرنا إليه سابقا والمتعلق بنجاح الدولة الموحدية في استقطاب المتصوفة وتدجينهم، أو على الأقل في كبح جماح معارضتهم.

وعند هذا الحد من تحليلنا لقطعة المستفاد لا بد من التساؤل عن موقف مؤلفها نفسه من السلطة الموحدية.

إذا وقفنا عند حدود المصطلحات التي وظفها التيمي، سنجد أنه يشترك مع

(93) نفسه : ص 117 (ترجمة أبي علي الخياط).

(94) المستفاد : ص 15.

(95) المستفاد : 104 (ترجمة الشيخ أبي العباس أحمد الأريني).

(96) نفسه.

التادلي في تغييره لبعض الألفاظ الدالة سياسياً مثل «الموحدين» و «الخليفة» و «الامام» وأسماء الخلفاء الموحدين⁽⁹⁷⁾، ومع التسليم بهذا التوافق بين الرجلين، يصعب افتراض أن تغيير هذه الألفاظ يمكن أن تكون له دلالة أو موقف من السلطة الموحدية. بل إننا نجد التمييز ينهل من القاموس الرسمي في بعض الأحيان كما هو الشأن بالنسبة لاستعماله مصطلح «فتح»⁽⁹⁸⁾ للإشارة إلى دخول الجيش الموحي لبعض مناطق المغرب. ونعلم أن مصطلح «فتح» قد وظفته الاستغرافية الموحدية الرسمية.

من جهة أخرى نجد مؤلف المستفاد ينحو منحى صاحب التشوف في تغييره للأسماء والعهود وخاصة عند كلامه عن «المواجهة» بين المتصوفة والسلطة. فهو يخبرنا بأن أحد أصحاب الشيخ أبي الربيع سليمان أخبر هذا الأخير بأن «فلانا من أصحابنا بُغي عليه وسُجن ويُخاف عليه من الباغي عليه أن يضربه»⁽⁹⁹⁾ دون تحديد هوية هذا الباغي الذي يبدو من السياق أنه أحد أعوان السلطة. كما أن جار مؤلفنا ابن ملولة الفارسي دخل عليه في الدار «جماعة» ممن يريدون قتله فهرب إلى مسجد الشيخ أبي عبد الله محمد يبقى فتبعهم منهم «رجال» واختبأ بالفقيه وجعله بينه وبين «القوم»⁽¹⁰⁰⁾، دوماً أن نعرف حقيقة تلك «الجماعة» ولا هوية أولئك «الرجال» و«القوم» الذين نرجح أن يكونوا عساكر الموحدين. فهل هذا التغيير يدل على نزوع معارض عند التمييز للموحدين، ويؤكد ذلك الطرح المتعلق بمواجهة الحكم للمتصوفة وإحصاء أنفاسهم؟ أم أن الأمر يستوجب القول إن التمييز غيب الكرامة السياسية بسبب وجود حدود وخطوط حمراء وضعت أمام الخطاب المناقبي وربما شكلت عنصراً في سلسلة العناصر الأخرى المسؤولة عن قلة الانتاجات المناقبية وتأخرها؟

والواقع أن النظر عن قرب إلى ما يورده التمييز من كرامات لأولائه ليثبت أن ذلك التغيير متعمد ويدل على أن التمييز كان يتجنب ما أمكن الخوض في

(97) محمد القبلي: حول بعض مضمرات التشوف، م. س. ص. 65.

(98) المستفاد: ص 84.

(99) نفسه: 117.

(100) نفسه: ص 78 (ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد يبقى).

موضوع الكرامة السياسية. وإن اقتضى الأمر ذلك فإنه كان يلجأ لأمثلة من خارج المغرب الأقصى كما هو الشأن بالنسبة لكلامه — عرضاً — عن أبي اسحاق البستاني الذي «أراد الرحيل من القيروان ولم يخبر لأحد هروباً من سلاطين البلد في الوقت»⁽¹⁰¹⁾. أما بالنسبة لمتصوفة المغرب فإنه يعتمد على اخفاء كراماتهم أو تعويمها كما هو الشأن بالنسبة للشيخ الفقيه أبي اسحاق ابراهيم بن يغمر الذي يقول عنه إنه كان «شديد الغلظة في الحق. وثق بالله فحماه الله تعالى وتوكل عليه فكفاه»⁽¹⁰²⁾ دون أن يعطي ولو مثالا واحداً حول هته «الغلظة في الحق». بل إننا نجد أمثلة أكثر وضوحاً لهذا الموقف. ففي حين يقتصر التيميم على إيراد كرامة مرتبطة بالعبادة لأبي عبد الله محمد بن موسى الازكاني، نجد التادلي يورد في ترجمته كرامة سياسية لنفس الوالي تجاهلها صاحب المستفاد. تقول الكرامة على لسان الولي: «أنت صفرو الأعلى، فاجتمع لي جموع كثيرة فتأب على يدي مئون من الرجال ومر أكثرهم إلى الحج فحجوا. وتسامع الناس بي فجاؤوا من كل مكان وكثروا. فسمع بذلك القائد ابن حسون وكان والياً على فاس. فخرج إليّ في جمع كثير من الخيل والرجال وكنت جالساً خارج الرابطة فلم يروني وأنا أراهم يطلبونني طلباً شديداً. فلما لم يجدوني انصرفوا. فقلت في نفسي: أنا رجل أُمي لا أقرأ ولا أكتب فما الذي يتقون مني»⁽¹⁰³⁾. إن مثل هته الكرامة بعناصرها الموطنية زمنياً ومكانياً لا يمكن أن يكون تجاهل التيميم لها — ولغيرها⁽¹⁰⁴⁾ — بريئاً.

أما في ترجمته لابن الرمامة، فإن التيميم يؤكد أنه كان «منقبضاً عن ابناء الدنيا»⁽¹⁰⁵⁾، بينما نعلم أنه كانت له علاقة وطيدة بالسلطة المرابطية إذ «استخلصه أمير المسلمين أبو الحسن علي بن يوسف بن تاشفين فكان من أخص حاضري مجلسه لديه»، بل إنه قدمه للقضاء بفاس سنة 533... واستمر على ذلك من حاله

(101) نفسه : ص 72.

(102) نفسه : ص 11.

(103) التشوف : ص 366.

(104) نفسه.

(105) المستفاد : ص 120.

مدة ثم آخر عن القضاء لا لزلة لحقته ولا لرية تعلقت به»⁽¹⁰⁶⁾.

الطريقة «التعتميمية» نفسها نجدها فيما يخص ترجمة ابي عبد الله محمد بن سالم السليبي، إذ تغاضى التميمي عن ظروف نزوح هذا الولي إلى المغرب، وهي ظروف مرتبطة بمقتل ابن قسي بالأندلس، الثائر على الموحدين⁽¹⁰⁷⁾.

أكثر من هذا نجد التميمي الذي عاشر أبي يعزى والذي تتفق المصادر على قضية حبسه بمراكش بعد عام 541 في صومعة الجامع أياماً قبل اخلاء سبيله، لا يشير إلى هته القضية بتاتاً في الترجمة الطويلة التي أفرد لها. فبصدد الحديث عن هذا الموضوع نجده يستبدل كلمة «حبس» بكلمة «نزل». يقول: «اجتمعت به أيضاً بمدينة مراكش كان بعث فيه فنزل في صومعة المسجد الجامع وكنت اختلف إليه وأزوره»⁽¹⁰⁸⁾. ونشك أن يكون التميمي خلال زيارته للسجين قد بقي جاهلاً بحقيقة حبسه. إنه تغيب متعمد للعناصر الاخبارية التي تحتل الافصاح عن وجود توتر بين السلطة الموحدية والمتصوفة.

وكيف ما كان الحال، وفي غياب مقدمة المستفاد التي قد تفصح عن دوافع تأليف الكتاب ومبرراته، لا يسعنا إلا إبداء مجموعة من الملاحظات التي تلخص ما أوردناه في ثنايا تحليلنا لمضمون القطعة التي وصلتنا من المستفاد. فقارئ القطعة لابد وأن يقف على حقيقة تغلغل التصوف ورجاله في النسيج المجتمعي المغربي، ويسترعيه تلك الأدوار التي لعبوها في المجتمع. فلقد بلغ التصوف شأناً من القوة بحيث أصبح ثقله الاجتماعي والسياسي أمر يستوقف الباحث. فلقد جاء تأليف المستفاد في ظرفية سوسيو — سياسية تميزت بضغط الحضور المكثف لرجال التصوف والصلاح واستعداد السلطة الموحدية لاحتوائهم واستقطابهم ولعب ورقهم أمام العامة وفي تركيبة عملية الجهاد بالأندلس. ان المستفاد ليعبر عن هته السياسة الاستقطابية على مستوى التأليف المناقبي، لأن الدولة الموحدية التي قامت في مناخ اسمه الصراع العقدي والايديولوجي لم يكن لها أن تتجاهل انتاج خطاب

(106) ابن عبد المالك المراكشي : الذيل والتكملة، السفر 8 ص 326.

(107) الشوف. ص 287.

(108) المستند : ص 139.

مناقبي مساند لها تتبناه. إن المستفاد، باعتباره أقدم نص مناقبي مغربي⁽¹⁰⁹⁾، يدشن انطلاقة التأليف في مناقب الأولياء التي ستعرف طريقها بعده بقليل، والتي جاء بعضها كخطاب مضاد لخطابه، كما نلمس ذلك عند التادلي بصفة خاصة. إن الظرفية التي تحكمت في انتاج المستفاد جعلته لا يفصح مباشرة عن استفحال ظاهرة التصوف الاصلاحى ذي النزعة الاعتراضية سياسيا. ففي تغييبه للصراع بين السلطة الموحدية والمتصوفة لصالح إبراز المواجهة بين هؤلاء والفقهاء واعطاءه الأولوية للبعد الدينى الاخلاقى في ممارسات «عباده» مايدل على نجاح سياسة الاحتواء التي سنتها السلطات الموحدية تجاه المتصوفة ورموزها. من جهة أخرى نجد أن معارضة نصوص المستفاد وكرامات أوليائه بشهادات غيره، وخاصة شهادات التادلي، تبرز ميل التميمي لإخفاء أوجه المعارضة المحتملة والمواجهة بين المتصوفة والسلطة. وإذا كان إغفال التادلي لذكر كتاب المستفاد «قد يفهم في ضوء ما وصف به صاحبه من قلة الضبط»⁽¹¹⁰⁾، فإنه يفهم كذلك، وبطريقة أوضح، في ضوء موقف الرجلين من الجهاز الموحدى، والذي يبدو أنه كان على طرفي نقيض، إذ بدا لنا التميمي غير معارض إن لم نقل مساند للسلطة الموحدية.

(109) إذا ما استثنينا كتاب طاهر بن محمد الصدي الأندلسى، «السر المصون فيما أكرم به المخلصون».

(110) التشوف. ص. 18 من مقدمة المحقق.

التصوف المغربي وأثره في تجديد التصوف السني بالشرق (أبو الحسن الشاذلي نموذجاً)

ذ. البشير الريسوني

كلية أصول الدين — تطوان

قبل أن أدخل في صلب الموضوع أرى أنه من مستلزمات البحث أن أبدأ بما جرت العادة البدء به من تعريف وتحليل لمصطلحات الموضوع، ذلك أن تحديد المصطلحات جزء أساسي من لغة العلم.

فالتصوف من أجل العلوم قدراً وأعظهما منزلة، وهو عند الصوفية على ثلاث مراتب :

علم يتعلق باصلاح الظاهر ويسمى علم الشريعة.

وعلم يتعلق باصلاح الباطن ويسمى علم التصوف.

وعلم موهوب، ويسمى علم الحقيقة، وهو الثمرة والغاية المرجوة.

وقد ذهب الناس في تعريف التصوف مذاهب شتى حتى ساق ابن السبكي في طبقاته الف تعريف للتصوف⁽¹⁾.

وهذه التعاريف مردها جميعاً إلى صدق التوجه الى الله تعالى، كما ذكر ذلك الشيخ زروق في قواعده. وموضوع التصوف هو الذات الالهية لبحثه عنها باعتبار معرفتها، وقيل موضوعه النفس والروح لأنه يبحث عن تصفيتهما وتهذيبهما، وإذا صفت النفس وتطهرت أفاض عليها الحق سبحانه وتعالى من نوره وفرقه وتلاذذت بأنسه ونعمت بقربه..

(1) انظر : الطبقات لابن السبكي ج 3 ص : 239.

وأما واضعه فسيد الموحدين وإمام العاشقين وقرّة عين المجين سيدنا محمد ﷺ الذي أفاض عليه ربه من نوره فتعم بحبه وحظي بقربه، وفاز بمشاهدته، فكان يخلو بربه الليالي ذوات العدد بغار حراء قبل أن يدري ما الكتاب ولا الإيمان، ومن قبل أن ينزل عليه الوحي فتطهرت نفسه وصفي قلبه استعداداً لاستقبال الوحي الكريم، وفي هذا يقول الإمام البصري :

ألف النسك والعبادة والخلوة طفلاً وهكذا النجباء
وإذا حلت الهداية قلباً نشطت في العبادة الأعضاء

ولكن من هو الصوفي ؟ وكيف يسمى هذا النوع من السلوك نحو التصرف الى الله والقرب منه والفناء في حبه تصوفاً ؟ وكيف عرف المتصوفة بأنفسهم ؟ لقد كثرت الخلاف وكثرت التعليقات حول أصل كلمة الصوفية واشتقاقاتها فقد ذهب بعض المؤرخين الى أن كلمة الصوفية يونانية الأصل من «سوفيا» بمعنى الحكمة ثم أخذت الكلمة شكلاً عربياً فصارت «صوفية» وهو تعليل خاطيء لا يستند على دليل..

وهناك من نسب الصوفية الى العصر الجاهلي وفي مقدمة هؤلاء ابن الجوزي، فقال ان قوماً في الجاهلية كان يقال لهم صوفة انقطعوا الى العبادة حول الكعبة ونسبهم الى الغوث بن مر الذي كان يعرف باسم صوفة، ألحقته أمه عليه لأنها لم يكن يعيش لها أولاد... وظلت الصفة عالقة بأولاده من بعده(2).

وهناك من يعطي التسمية وجهاً اسلامياً ويربط بينها وبين الرسول ﷺ والصحابة الأكرمين، منها قول أنس فيما رواه ابن ماجة أن الرسول ﷺ «أكل خشناً وليس حشناً، لبس الصوف واحتذى المخصوف»، ومنها ماجاء على لسان عمر وهو يبكي الرسول ويصفه بالبساطة والتقشف على رغم كون الدنيا بين يديه : «لقد والله جالستنا ونكحت الينا وواكلتنا ولبست الصوف وركبت الحمار وأردفت خلفك». وان سلمنا بصحة الخبرين فإن هذا التسليم جزئي لأن الرسول ﷺ لبس الصوف وغير الصوف.

(2) تليس ابليس ص : 161.

وقيل ان الصوفية نسبة الى الصفة، وأهل الصفة من الفقراء الزهاد من الصحابة المهاجرين، وكانوا يسكنون صفة المسجد في المدينة، ويذكر ابن تيمية ان الذين كانوا يأوون الى الصفة كان بينهم الغني والفقير والأعزب فالذي لا يتيسر له مكان يأوي الى تلك الصفة التي في المسجد حتى يتأهل أو تيسر له سبل الإقامة⁽³⁾. وهناك من جعل الصوفية امتداداً لما أثر عن صحابة رسول الله ﷺ من أنهم كانوا يلبسون الصوف مثل أبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي اللذين يعتبرهم بعض المتصوفة رائدين للتصوف، غير أن هذين الصحابييين لم يكونا الوحيديين اللذين يلبسان الصوف، فقد أثر عن الحسن البصري قوله : «أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف»⁽⁴⁾.

وقال بعض الباحثين ان لفظ صوفي مشتق من الصفاء أو الصفو، والمراد صفو قلوب المتصوفة وانشرح صدورهم ورضاهم بما يجريه الله عليهم، وكان اللفظ المشتق في الأصل «صفو» فاستثقل فقليل «صوفي»⁽⁵⁾.

قال أبو الفتح البستي :
تخالف الناس في الصوفي واختلفوا جهلاً فظنوه مشتقاً من الصوف
ولست أمنح هذا الاسم الا فتى صفا فصوفي حتى سمي الصوفي
ومهما اختلفت الآراء حول تسمية الصوفي أو الصوفية فإنه ينبغي أن نتساءل
عن هو الصوفي والصوفية على وجه التحديد ؟

واذا كان تعريف المرء بنفسه يساعد طالب المعرفة كثيراً فإني سأستعرض تعريفات بعض الصوفية أنفسهم عن هو الصوفي بالمفرد، ومنهم الصوفية بالجمع، يقول ذو النون المصري : «الصوفي لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب»⁽⁶⁾.

ويقول سهل بن عبد الملك التستري المتوفى سنة 283 هـ : «الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب

(3) انظر : مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية 36/1 وما بعدها.

(4) مروج الذهب للمسعودي 4/8/1.

(5) دائرة المعارف الاسلامية مادة تصوف.

(6) عوارف المعارف ص 43.

والمدر»(7).

ويقول الشبلي : «الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق»(8).

هذه جملة من تعريفات الصوفي كمفرد، فإذا انصرف التعريف الى الصوفية كجماعة فإنه لا يكاد يخرج عن مفهوم تعريف الفرد. مثال ذلك قول الغزالي : «والصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهريهم وباطنيهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»(9).

ويقول ذي النور المصري : «الصوفية قوم آثروا الله على كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء»(10).

ان كتب التصوف مليئة بمئات الصيغ التي تعرف بالصوفي والمتصوفة، وهذه التعاريف على اختلاف صيغها تنتهي الى مقصد واحد هو العزوف عن شهوات الدنيا وزينتها ونشدان صفاء النفس والتوجه الى الحب الالهي في نطاق السمو الروحي والمجاهدة النفسية.

وعلى هذا فالصوفية إذن جماعة أو بالأحرى مدرسة من مدارس المجاهدة الإسلامية.

وإذا كان لبعض ذوي الرأي مآخذ يعينها على مسلك التصوف، فلأن التصوف يهدف — في الأغلب — الى دفع النفس الى الانشغال بالروحيات والفناء فيها دون الماديات، الأمر الذي أثار جمهرة الفقهاء على جماعة المتصوفة وتبعه ماتبعه من جدال واتهامات من كلا الطرفين شغلت الرأي العام الاسلامي حقبة من الزمان غير قصيرة، بل ان ذيولا لها ماتزال كامنة في خواطر الفريقين الى أيامنا هذه.

(7) المصدر السابق ص : 43.

(8) الرسالة القشيرية ص : 139.

(9) النقد من الفلال ص : 133.

(10) الرسالة القشيرية ص : 139.

على أن الأمر الذي لامرأ فيه ان التصوف في نطاق الاعتدال والبعد عن الإسراف في تناول الذات الالهية عن طريق ماهو معروف بالشطحات الصوفية انما هو في مدال تعميق الإيمان واثراء للعقيدة وطريق للصفاء الروحي والمجاهدة النفسية التي تحتاج اليها كل نفس مؤمنة.

ومن هنا نجد أن ما يرفضه أصحاب المدرسة السلفية من التصوف هو التصوف الفلسفي لغموض عباراته كما هو الشأن في تصوف ابن عربي وأضرابه من متفلسفة الصوفية أو التصوف المتأخر الذي شابه انحرافات عند العوام من الناس. أما التصوف الصحيح المسند الى الكتاب والسنة والذي يهدف الى تهذيب النفس بالفضائل اقتداء بالرسول ﷺ وأصحابه الكرام، فإنه لم يرفضه أحد من علماء المسلمين.

فالمدرسة الصوفية الإسلامية تعتصم بالكتاب والسنة، وتتخذ من سيد المرسلين إماماً وقُدوة، وتجعل من أشواق الحب الالهي ومن الهامات الروح القرآن منهجاً في المعرفة، وطريقاً في السلوك، ومعراجاً للوصول الى رضوان الله وقربه ووجهه.. ومن الحق أن نذكر أن التصوف الإسلامي لم يغفل يوماً حظ المسلم من دنياه واعتبر اهتمام الزاهد ببدنه هو اهتمامه بمركبه في السير الى الله حيث يقول الإمام الغزالي : «الدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى، والبدن مركب، فمن زهد عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره».

وليس من شك في أن التصوف الإسلامي كان له دوره الاجتماعي البارز في الشعوب الإسلامية واذا نحن قارنا مدارس التصوف المعروفة برجالها الكبار ممن اشتهروا بالزهد والترهب عند غير المسلمين لظهر لنا أن الراهب كان لنفسه وان المتصوف عاش لغيره.

فالكبار من المتصوفين في الإسلام كانوا أعلاماً في عصرهم يغشون المجالس ويتصدرونها ويخشاهم الناس، بل والحكام، وكانت مهمتهم أن يعلموا الناس روح الإسلام الحق.

ولقد كان رجال التصوف الأول في المغرب يسرون على هذا النهج، لأن المغرب من أعرق البلاد الإسلامية في ميدان التصوف فكراً وممارسة، وأن التصوف

فيه ظاهرة تاريخية مستمرة تدرج ضمن الظواهر الفاعلة التي كانت تكون بنية المجتمع المغربي منذ الفتح الإسلامي الأول.

ولا نعدو الحقيقة اذا قلنا بأن لذة التصوف ومتعة الفناء في حب الله ليست مقصورة على بعض المشاركة دون غيرهم من مسلمي المغرب والأندلس، بل لقد تراث آثار المد الصوفي المغربي والأندلسي الى المشرق عن طريق كوكبة من شيوخ كبار في التصوف مثل : أحمد بن علي بن ابراهيم الحسيني المعروف بالسيد البدوي الذي ولد في المغرب ثم وفد الى المشرق وأنشأ طريقه «الاحمدية» التي كان من أتباعها ملك مصر الصالح الظاهر بيبرس. وأبو العباس أحمد بن عمر المرسي الفقيه المتصوف الذي وفد هو وأبوه من مرسية في الأندلس واستقر به المقام في الإسكندرية. وأبو الحسن علي الشاذلي الحسني ولد في المغرب سنة 593 هـ في قبيلة غمارة. فقد توفي الأول في مدينة طنطا سنة 675 هـ. وتوفي الثاني في مدينة الإسكندرية سنة 686 هـ، وتوفي الثالث سنة 656 هـ.

لقد سائر الفكر الصوفي المغربي نظيره في المشرق العربي وذلك منذ الفتح الإسلامي الأول، ولكن أغفل كثير من الأخوة الباحثين في المشرق تسجيل هذه الحقيقة فإنهم لم يستطيعوا أن يغمضوا أعينهم عما قام به أفراد عديدون من المغرب من أدوار بارزة في اثناء وتجديد الفكر الصوفي بالمشرق كأبي الحسن الشاذلي الذي عمّت شهرته الآفاق وانتشرت طريقته في جميع الأمصار الإسلامية بحيث نجد أهم الطرق الصوفية السنية بالمشرق بعد عصر الشاذلي ترجع بأصولها الى صوفية المغرب بطريقة أو أخرى⁽¹¹⁾.

ان كل متتبع لما قام به الشاذلي من تجديد في حقل التصوف الإسلامي يجد نفسه أمام شخصية لاتقل أهمية ان لم نقل تزيد على ما قام به أبو حامد الغزالي من قبل في المشرق.

وان نظرة سريعة عن الأوضاع الفكرية لعصر الشاذلي توضح لنا بجلاء التجديد الذي أدخله الشاذلي في الفكر الصوفي في العالم الإسلامي آنذاك. فقد عرف المغرب في عصر الشاذلي انتشاراً واسعاً للتصوف وتميز بصفات متناقضة. ففي

(11) انظر : الزاوية للتلامي الزواني ص : 144.

المغرب الأقصى كان يقيم المتصوف الكبير أبو مدين الغوث الإشيلي، دفين تلمسان والمتوفى سنة 595 هـ الذي أخذ التصوف السني عن طريقين : طريق مباشر عن الشيخ عبد القادر الجيلالي بالمشرق، وطريق غير مباشر عن الغزالي بواسطة تلميذه علي الصوفي المغربي «علي ابن حرزهم المتوفى سنة 560 هـ والذي أخذ طريقته عن عمه صالح ابن حرزهم الذي أخذ عن الغزالي بنفسه في المشرق كما ذكر ذلك صاحب التشوف»⁽¹²⁾.

وتعتبر شخصية أبي مدين الغوث نقطة التقاء التصوف السني والتصوف «الفلسفي» معا بالمغرب، فهو من جهة شيخ مباشر لابن عربي الحاتمي ومن جهة شيخ مباشر للشيخ عبد السلام ابن مشيش. ويعد الأول قطب التصوف الفلسفي ويعد الثاني قطب التصوف السني بالمغرب، كما يتميز عصر الشاذلي أيضا بالتجديد الفقهي الذي بدأ في عهد أبي يوسف يعقوب الموحدي الذي عمل على نشر المذهب السني في الفقه والعقائد والذي كان من نتائجه الحد من نطاق التفكير النظري الفلسفي والصوفي معا.

ويرى الأستاذ علال الفاسي : ان هذه النهضة السنية سواء في صورتها المرابطية أم الموحدية كانت ضرورية، اذ حققت للمغرب «الوحدة التشريعية» في عهد المرابطين والوحدة الاقتصادية في عهد الموحدين⁽¹³⁾.

هذا، ويمكن اعتبار عصر أبي الحسن الشاذلي العصر الذي بلغ فيه التصوف «الفلسفي» قمته ومنتهى عطائه على يد معاصريه كابن سبعين وابن عربي..

وكان بالامكان أن يحدو الشاذلي حدو ابن عربي وابن سبعين وهما من بيته متقاربة ويشتركان بصفة مباشرة أو غير مباشرة في الأخذ عن شيخ واحد هو : أبو مدين الغوث الا أن ذلك لم يقع ووقف الشاذلي من التصوف «الفلسفي» موقف الغزالي من الفلسفة المشائية عند الفلاسفة في الإسلام وانتهى في ميدان التصوف الى نفس النتيجة التي انتهى إليها الغزالي في ميدان الكلام، أي ضرورة التمسك بالكتاب والسنة في العقيدة والسلوك معا. ولا نكون مغالين اذا قلنا بأن

(12) التادلي : التشوف ص : 7 — 72.

(13) مجلة الثقافة المغربية عدد 1 ص : 43.

التصوف الشاذلي قد عرف انتشاراً أوسع بما عرفه تصوف الغزالي، ففي المغرب تكاد جميع الطرق الصوفية التي تلت ظهور الشاذلي تدعي نسبتها الى تصوفه، علماً منها بالأثر الذي خلفه الشاذلي في الفكر الصوفي الإسلامي عموماً.

ان ما حققه التصوف الشاذلي من انتشار واسع داخل المغرب وخارجه يعود في الأساس الى ما تضمنه هذا التصوف من مبادئ التجديد والإصلاح في الفكر الصوفي يمكن اجمال ذلك في الآتي :

1) حرصه الشديد على الا يخرج عن مصدري قوة ووحدة المجتمع الإسلامي وهما : الكتاب والسنة، ولذلك نجد الشاذلي يناصب العداء للمذاهب التي لا تلتزم الكتاب والسنة وينصح أحد تلاميذه قائلاً : «اذا عارض كشفك الكتاب والسنة فارم به وقل : ان الله قد ضمن لي العصمة في جانب الكتاب والسنة ولم يضمنه لي في جانب الكشف»⁽¹⁴⁾.

2) وحدة طريقته التي لم تتفرق بها السبل ولم تنجح بها الأذواق والأشواق فلم تعترف بالرموز الفلسفية والكلمات الغامضة والشطحات المترنمة التي قفرت الى الأفق الصوفي.

3) اباحته التنعم بجميع الطيبات والشكر عليها والبعد عن خوارق العوائد وعدم تعارضه مع الكسب والأخذ بالأسباب، ذلك أن التصوف والحياة عنده صنوان لا تعارض بينهما، ولطالما أعطى الشاذلي المثل الحي لذلك من نفسه وسلوكه وحياته الخاصة، فقد كان وهو المرابي عاملاً في الزراعة حصداً ودرساً وتربية للمواشي، وكان دائماً في قلب المعركة وفي ميدان الحرب مع الجيش والجند عاملاً ومشجعاً⁽¹⁵⁾.

4) مخالفته للمعاني الجامدة «للأوراد» وكذا الوظائف الصوفية التي أصبح التصوف حبيساً لها. فقد سأل الشاذلي يوماً أحد المريدين قائلاً له : «يا سيدي وظف علي وظائف أقوم بها» فأجابه الشاذلي مستغرباً ومستنكراً : «أرسول أنا ؟!

(14) التصوف الاسلامي للدكتور التفتراني العدد : 29 شوال، 1401 هـ موافق عشت 1981 ص : 7.

(15) أبو الحسن الشاذلي : عمار علي سالم ص 34، الزاوية ص : 141.

الفرائض معلومة والمعاصي مشهورة، فكن للفرائض حافظاً وللمعاصي رافضاً تكون متصوفاً صالحاً»⁽¹⁶⁾.

5) انزاله التصوف الى مستوى الجماهير الشعبية وتقريبه الى سلوكهم وأخلاقيهم ولا أقول بالدرجة الأولى إلى فكرهم وعقلهم.

6) رفضه التصوف الفلسفي ؛ لأنه تصوف الخاصة لا ينتشر الا بينهم ولا يفهمه الا القلة القليلة من الناس، وأن الواجب يقتضي انشاء تصوف جماهري أو شعبي يسير مع جميع مرافق الحياة كما يسير معها القرآن والسنة.

7) موقفه من حرية الفكر الانساني الذي يجب أن يسير وقف الشريعة حتى لا يضل ويسير بغيرها كما فعل المتصوفة الفلاسفة، إذ لا قيمة للتصوف الا بالرجوع الى الشريعة والانطلاق منها، وهدف الشاذلي من هذا أن يبين غرابة التصوف الفلسفي — الاشراقي — الذي عرف انتشاراً واسعاً في عصره.

8) معارضة دعوته للزهد والتقشف بالمعنى الصوفي القديم، اذ جوهر التصوف في نظر الشاذلي لا يكمن في الرسوم والأشكال والقشور وإنما هو في النوايا والأعمال وهذه هي المبادئ الصوفية السنية التي استند إليها الشاذلي وأخذ ينشرها بين الناس ويشربها في العالم الإسلامي بعد أن رأى استعداد الجماهير المسلمة لتقبل هذه المبادئ والتي تمكن بواسطتها أن يحدث تغييراً جذرياً في الفكر الصوفي ويحقق نجاحاً كبيراً في استقطاب الأتباع من العامة والخاصة وأن يحتل مكانة مرموقة داخل البلاد وخارجها.

يقول صاحب المفاخر العلية نقلاً عن ابن مغيزل :

«ان الشيخ — رضي الله عنه — لما قدم من المغرب الأقصى الى مصر صار يدعو الخلق الى الله تعالى، فتصاغر وخضع لدعوته أهل المشرق والمغرب قاطبة، وكان يحضر مجلسه أكابر العلماء من أهل عصره مثل سيدي الشيخ عز الدين بن عبد السلام والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، والشيخ عبد العظيم المتدري، وابن الصلاح وابن الحاجب، والشيخ جمال الدين عصفور، والشيخ نبيه الدين

(16) التهامي الوزاني : الزاوية ص : 143.

ابن عوف وهؤلاء سلاطين علماء الدين شرقاً وغرباً في عصرهم.. فكانوا يحضرون ميعاده بالمدرسة الكاملية بالقاهرة لازمين الآداب له متلمذين بين يديه»⁽¹⁷⁾.

وهكذا نستطيع القول بأن أبا الحسن الشاذلي قد قام في حقل التصوف بأدوار لا تقل ان لم نقل تزيد عما قام به من قبل أبو حامد الغزالي وأن تجديده في ميدان الفكر الصوفي السني جاء معبراً عن المغرب الموحد بل ومعبراً عن العالم الاسلامي الذي وجد في التصوف الشاذلي خير مثال في ميدان الأخلاق والتصوف السني الصحيح.

(17) المدرسة الشاذلية للدكتور محمود عبد الحليم ص : 47.

أعلام وتراث

مفكرو الأندلس ازاء اشتداد الأزمة

د. محمد رزوق

كلية الآداب — عين الشق
الدار البيضاء

ظلت الثغور الأندلسية تتساقط باستمرار لأسباب لاسبيل الى عرضها في هذه المداخله، فهل تنبه العلماء والفقهاء الى المصير المحتوم الذي كان ينتظر الأندلس ؟ وإذا كانوا قد تنبهوا بالفعل، هل اتخذوا مواقف حازمة ازاء هذه الوضعية ؟ ماذا كان رد فعل أولي الأمر ؟

سنعرض لذلك من خلال نماذج معينة.

أولا : أبو عبد الله محمد ابن الأزرق (ت 876 هـ / 1491) : محاولة تشخيص الداء

اشتغل ابن الأزرق بأربع وظائف، اثنتين رسميتين، واثنين تطوعيتين، أما الرسميتان فهما القضاء والسفارة، وأما التطوعيتان فهما التدريس والافتاء⁽¹⁾. وقد شغل هذه المناصب بالأندلس (خاصة مسقط رأسه مالقة وغرناطة).

وقد كانت له مشاركة واسعة في الفقه والعقائد والأدب والتاريخ كما تدل على ذلك مؤلفاته⁽²⁾، على أن ما يهمننا بالنسبة لموضوعنا هو كتابه في السياسة :

بدائع السلك، في طبائع الملك⁽³⁾ :

كتبه ابن الأزرق سنة 883 هـ / 1478 ولم يلبث مدة حتى سقطت مالقة موطنه سنة 892 هـ / 1487، فهل استشعر النكسة قبل وقوعها ؟

(1) انظر محمد بن عبد الكريم، مقدمة تحقيق كتاب بدائع السلك، ص 13.

(2) انظر جملة من تأليفه عند احمد المقرئ، أزهار الرياض، 3 : 318.

(3) هناك تحقيقان للكتاب : احدهما للدكتور علي سامي النشار، والثاني لمحمد بن عبد الكريم، تونس، 1977 في جزئين، وسنعمد هذا التحقيق الأخير.

أوضح ابن الأزرق الهدف من تأليف كتابه قائلا : «... قصدت إلى تلخيص ماكتب الناس في الملك والامارة والسياسة التي رعيها على الاسعاد بصلاح المعاش والمعاد اصدق امارة على نهج يكشف عن محيا الحكمة قناع الاحتجاب، وبأتي في تقديره لتهديب ما فصل وتحديده بالعجب العجائب، لانتحف به من تشوف لهذا الغرض، ولم يعدل فيه من الجوهر إلى العرض، من أمير صدقت فيه رغبته وظهرت، ومأمور وضحت له دلائل الافادة به وبهرت...»⁽⁴⁾.

وفعلا فالكتاب في كثير من جوانبه تلخيص لما أورده ابن خلدون، فكأنه أراد بذلك أن ينبه إلى ما سبق أن نبه إليه الأول عندما استعرض أسباب فساد العمران، وهو ان يختلف مع سابقه من حيث المنهج فإن الهدف مع ذلك واحد، إذ هو مرتبط أساسا بالوضعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الأندلس آنذاك، فحاول من خلال استعراض (قواعد الملك) أي الأسس التي يجب أن يركز عليها كل حكم أراد لنفسه الاستقرار والبقاء، فقد وضع الاندلس أمام الصورة بكل وضوح عندما استعرض هذه الأسس، أي أن مخالفتها تؤدي حتما الى هدم، الكيان ككل وقيام كيان جديد دخیل وهو في هذه الحالة : الاسبان. ولهذا فكتاب ابن الأزرق اعتبارا لهذه الأسس جميعا تشخيص للداء ومحاولة للبحث عن الدواء.

ثانيا : أبو القاسم ابن رضوان المالقي : التحذير :

عائن ابن رضوان تمزق الأندلس، وسقوط الثغور، الثغر تلو الثغر، كما عاين الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتردية بالاندلس، عاين حكام غرناطة وهم يثقلون كاهل الرعايا بالضرائب غير الشرعية، عاين النزاعات بين أفراد البيت المالكي، عاين تكالب القوات المسيحية على غرناطة، بل وتحالف بعض الثائرين مع الممالك المسيحية ضد أغلب المسلمين، عاين، وعائن...، وبعد التأمل، تكونت لديه قناعة بضرورة الرحيل الى المغرب المريني، خاصة وأن جهاد أبي الحسن بالأندلس مازال ماثلا أمام الأذهان، وذلك للبوح بما كان يكتمه في صدره وهو

(4) بدائع السلك، : 59.

بعيد عن أرض الصراع، فألف كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة⁽⁵⁾، والكتاب وان ألف أصلا للسلطان أبي سالم المريني إلا أنه في الحقيقة يعتبر بمثابة تحذير قوي وتشديد للسلطان ينبه فيه من مغبة أن يقع بالمغرب ما وقع بالأندلس، فهو إنذار بوقوع الكارثة، فهو في كتابه سيتشهد كثيرا لما أورده ابن حزم والطرطوشي، ملمحا إلى ما كان يدعو إليه هؤلاء من ضرورة تماسك الجبهة الداخلية لمواجهة الأخطار الخارجية، فهو من خلال خمسة وعشرين بابا يحاول أن يرسم قواعد سليمة للملك⁽⁶⁾.

ثالثا : السقوط

ظلت مملكة غرناطة لسنوات تصارع الموت، صامدة ضد هجمات المسيحيين، ونستطيع أن نستخلص عوامل هذا الصمود من خلال نص أورده مارمول Marmol وهو بصدد الحديث عن غزو غرناطة قائلا : « كان الأمير أبو الحسن ملك غرناطة هو الأمير التاسع عشر من بيت بني الأحمر، وقد صار أقوى من تولوا هذه الامارة منذ انقراض خلفاء عبد الرحمان. وقد تأتى له ذلك بسبب ما وقع بين الأمراء النصارى من النزاعات. فقد كانت امارته غنية وكثيرة السكان بعد أن لجأ إليها المسلمون من جهات إسبانيا ليكونوا رعية لأمر من أمتهم، وكانت لديه مدافع كثيرة وذخيرة بالاضافة إلى جيشه من الفرسان والراجلة المجهزين بالبنادق، وقد سارعت إليه العساكر من كل بلاد البربر ولاسيما من المناطق القريبة مثل جبال غمارة، وكان عطاء هؤلاء المحاربين يزيد على عطاء غيرهم لأنهم كانوا أعداء ألداء للنصارى...⁽⁷⁾.

هناك، إذن، حسب هذا المؤرخ الاسباني القريب من الأحداث على الأقل ثلاثة عوامل ساعدت على هذا الصمود :

— تماسك الجبهة الداخلية في مملكة غرناطة، وتصميم رجالها على الدفاع عن حوزة بلادهم بتأييد من الفقهاء والعلماء.

(5) نشر بتحقيق الدكتور سامي النشار، 1984.

(6) انظر تحليل هذه الأبواب في المقدمة التي عقدها الدكتور علي سامي النشار لتحقيق الكتاب.

(7) افريقيا، 1 : 431 — 432.

— تنازع الممالك المسيحية في الشمال، إذ حال ذلك دون اتخاذ تدابير حاسمة ضد المملكة الإسلامية.

— مساعدة بني مرين والجهاديين المغاربة عموماً، إذ كانت هذه المساعدة تضفي الحيوية على العمليات العسكرية التي تقوم بها مملكة غرناطة.

لكن بمجرد اختفاء هذه العوامل بدأت مؤشرات السقوط تظهر في الأفق، فالبيت المالک أصبح منقسماً على نفسه ومملكة قشتالة وأراجون توحدتا وعقدتا العزم على اقتحام آخر معقل إسلامي بالمنطقة والمغرب لم يعد قادراً على تقديم ما كان يقدمه من مساعدات بسبب ازماته السياسية والاقتصادية التي كان يمر بها آنذاك، وبدأت بذلك مرحلة جديدة تختلف جذرياً عن المرحلة السابقة. هكذا انتهت فصول هذا النزاع المرير الذي خاضه العرب بالأندلس وهو صراع كان يدرك وزنه جيداً الأسبان، إذ اعتبروه نقطة تحول هامة في تاريخهم، وهو في نفس الوقت يدل على أهمية المقاومة العربية، ولننظر إلى الوصف الذي تركه المؤرخ الأسباني السالف الذكر وهو يتحدث عن دخول الأسبان قصر الحمراء: «... دخل النصراني إلى قصر الحمراء في جو أثقله الهدوء ولما استخلصوا لأنفسهم مجموع مرافقه، صعد الكاردينال إلى أحد الأبراج بالقصر ونصب فوقه صليبا كبيرا من فضة، ولواء الملكية المسيحية... وما أن أبصرت الملكة الصليب منصوب فوق قصر الحمراء، حتى انحنت نحو الأرض واقفة على ركبتيها وهي تصلي وتوجب الشكر إلى ربها، أثار المشهد الحماسي في نفوس أعضاء حاشيتها فمكنوا يرتلون الأناشيد الدينية، عند ذلك بدأ فيرناندو وبعض علىة القوم وأعيانهم يزحفون نحو غرناطة، ولما دخلوها، تقدم نحوه أبو عبد الله (آخر ملوك غرناطة) ممتطياً جواده، ولما دنا من فرناندو، تهيأ للنزول عن صهوته ليقدم التحية إلى الملك النصراني، لكن هذا الأخير أوماً إليه ألا يفعل شفقة عليه، فقبل أبو عبد الله ذلك ذراع فيرديناند اليمنى. وقدم إليه مفاتيح القصر، فتناولها الملك النصراني وسلمها إلى الكونت تنديلا الذي أصبح أول حاكم نصراني على غرناطة...»⁽⁸⁾.

ولم يكن مفكروا الأندلس بعيدين عن هذه الأحداث، فلننظر إلى ماكتبه مؤرخ اندلسي مجهول عاصر سقوط غرناطة وشاهد بعينه تمزق الأندلس والأندلسيين،

(8) المصدر السابق، 1 : 447.

وهجرتهم إلى شمال افريقيا، فاضحا كل ممارسات حكام غرناطة والتي أدت في النهاية الى هذا السقوط المروع. فيذكر وهو بصدد الحديث عن الفيضان الذي وقع بغرناطة سنة 883 هـ : «ومن وقت هذا السيل العظيم بدأ الأمير أبو الحسن في التقهقر والانتكاس والانتقاص، ذلك أنه اشتغل باللذات، والانهماك في الشهوات، واللهو بالنساء المطربات، وركن إلى الرحلة والحفلات وطبع الجند وأسقط كثيرا من نجدة الفرسان، وثقل المغارم وكثر الضرائب في البلدان، ومكن الأسواق، ونهب الأموال، وشح بالعتاء إلى غير ذلك من الأمور التي لا يثبت معها الملك، وكان للأمير أبي الحسن وزيرا يوافقه على ذلك ويظهر للناس الصلاح والعفاف وهو بعكس ذلك، فبقيت الحال كذلك مدة والأمير مشغول باللذات، وينهمك في الشهوات، ووزيره يضبط المغارم ويثقلها ويجمع الأموال ويأتي بها ويعطيها لمن لا يستحقها، ويجعل كل من فيه نجدة وشجاعة من الفرسان، ويقطع عنهم المعروف والاحسان، حتى باع الجند ثيابهم وخيلهم وآلة حربهم وأكلوا أثمانها، وقتل كثيرا من أهل الرأي والتدبير والرؤساء والشجعان من أهل مدن الأندلس وحصونها...»⁽⁹⁾. فالنص خطير، ويبين إلى أي حد وصلت الأمور في الأندلس، وكأن النتيجة كانت معروفة مسبقا : «ثم بعد ذلك دعاهم إلى التنصر وأكرههم عليه وذلك سنة أربع وتسعمائة، فدخلوا في دينه كرها وصارت الأندلس كلها نصرانية ولم يبق من يقول فيها لا إله الا الله محمد رسول الله جهرا، إلا من يقولها في قلبه أو خفية من الناس، وجعلت النواقيس في صوامعها بعد الآذان وفي مساجدها الصور والصلبان، بعد ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن، فكم فيها من عين باكية وكم فيها من قلب حزين وكم فيها من الضعفاء والمعدومين ولم يقدروا على الهجرة واللحاق بإخوانهم المسلمين، قلوبهم تشتعل ودموعهم تسيل سيلا غزيرا مدرارا، وينظرون أولادهم وبناتهم يعبدون الصليبان ويسجدون للأوثان، ويأكلون الخنزير ويشربون الخمر التي هي أم الخبائث والمنكرات، فلا يقدرون على منعهم ولا نهيمهم ولا على زجرهم ومن فعل ذلك عوقب اشد العقاب ! فيالها من فجعة ما أمرها ومصيبة ما أعظمها وأضرها وطامة ما أكبرها...»⁽¹⁰⁾.

(9) مؤرخ مجهول، نبذة العصر في اخبار ملوك بني نصر، تحقيق الفريد البناقي، ص 5 — 6.

(10) المصدر السابق، ص 44 — 45.

تأثر ابن رشيق في كتاب «العمدة» بابن عبد ربه في كتاب «العقد»

المنهج البلاغي وأبواب تعين على فهم الشعر

د. محمد قرقران

مسؤول مركز التوثيق
وخبير المخطوطات في الايسيسكو

1 — مقدمة : المؤلف والكتاب

يعتبر كتاب العقد لأبي عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه القرطبي الأندلسي من أهم كتب المختارات في الأدب العربي القديم.

ولد ابن عبد ربه سنة 246 هـ بقرطبة الغراء، وتثقف بثقافات عصره من أدب ونحو وعروض وتاريخ وأيام العرب وعلوم الدين والبلاغة وغيرها، ولازم الأمير عبد الله الذي تولى عرش قرطبة حاضرة الأندلس، فردوس الإسلام المفقود سنة 275 هـ وناداه زمناً، ومدحه، فلما مات، وولي بعده عبد الرحمن الناصر عام 300 هـ اتصل به، ومدحه.

توفي أبو عمر بالفالج نحو 367 هـ — 939 م، بعد أن عمّر إحدى وثمانين سنة وشهراً⁽¹⁾. كان الرجل أديباً شاعراً، نهل علماً وافراً، واعتنى بأدب المشاركة كثيراً، وأخذه عن مشايخه في الأندلس كالخشني وابن وضّاح وبقي بن مخلد. وقد كان منهجه في كتابه العقد شكلياً ينطلق من تقسيمه الى خمسة وعشرين كتاباً، كل كتاب فيه باسم جوهرة كريمة، وفي كل جوهرة موضوع يتحدث

(1) مقدمة العقد 1/ هـ، وإرشاد الأريب 1/4 21، والأعلام 197/1.

فيه، فاللؤلؤة الأولى في السلطان، وبعدها الفريدة في الحروب، والزبرجدة في الأجواد، والأصفاد، والجمانة في الوفود، والمرجانة في مخاطبة الملوك، والياقوتة في العلم والأدب، والجوهرة في الأمثال، والزمردة في المواعظ والزهد، والدرة في التعازي والمرائي، واليتيمة في النسب وفضائل العرب، والعسجدة في كلام الأعراب، والمجنبة في الأجوبة، والواسطة في الخطب، ثم المجنبة الثانية في التوقعات والفصول والصدور وأخبار الكتبة، فالعسجدة الثانية في الخلفاء وتواريخهم وأيامهم، فاليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيين، والبرامكة، فالدرة الثانية في أيام العرب ووقائعهم، فالزمردة الثانية في فضائل الشعر ومقاطعها ومخارجه، فالجوهرة الثانية في أعاريض الشعر وعلل القوافي، فالياقوتة الثانية في علم الألحان واختلاف الناس فيه، فالمرجانة الثانية في النساء وصفاتهم، فالجمانة الثانية في المتنبيين والمرورين والبخلاء والطفيليين، فالزبرجدة الثانية في بيان طبائع الإنسان وسائر الحيوان وتفاضل البلدان، فالفريدة الثانية في الطعام والشراب، فاللؤلؤة الثانية في التنف والهدايا والفكاهات والملح⁽²⁾.

انه خيال شاعر لطيف، لم يسبق إليه المؤلف، ومن مصادره الهامة التي استقى منها كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة، في مادته وتبويبه، ومشتملات أبوابه، لكنه غمطه حقه في عدم التصريح بما أخذ عنه إلا في القليل النادر، وأخذ أيام العرب مما حكاه أبو عبيدة كما ورد في شرح النقائض، واقتبس عن كتب الجاحظ، كالموالي والعرب⁽³⁾ والبيان والتبيين، وفخر القحطانية والعدنانية وغيرها⁽⁴⁾، وعن كتب المبرد كالروضة⁽⁵⁾ والكامل، وعن ابن المقفع، ودواوين الشعراء⁽⁶⁾.

ويمهد صاحب العقد لمنهجه قائلًا⁽⁷⁾ : «وقد ألفت هذا الكتاب، وتخبرت

(2) مقدمة العقد 5/1، 6.

(3) العقد 3/416، 465.

(4) كتابه فخر القحطانية والعدنانية : العقد 5/391، وقد صرح باسم الجاحظ في أكثر من موضع : 2/264، 3/416، 4/465، 4/189، 242، 248.

(5) العقد 5/591.

(6) انظر : ابن عبد ربه وعقده «الجرائل جبور 57 — 63 ومقدمة العقد ص ح.

(7) العقد : مقدمة المؤلف 6/1.

جواهره من متخير جواهر الآداب ومحصول جوامع البيان، فكان جوهر الجوهر، ولباب اللباب وآتما لي فيه تأليف الأخبار، وفضل الاختيار، وحسن الاختصار، وفرش في صدر كل كتاب، وما سواه فمأخوذ من أفواه العلماء ومأثور عن الحكماء والأدباء، واختيار الكلام أصعب من تأليفه».

ولابن عبد ربه آراء في النقد الأدبي، فهو يستحسن، ويهجن، ويبين المواضع، حسن الذوق والاختيار، ومثقف، يعني بالمذاهب والفرق، شغوف بالموسيقى، وعروضي يميل للتاريخ الممزوج بالأدب، ويعنى بالأنساب، والوفود، وأيام العرب، وشخصيته أوضح من شخصيات المؤلفين قبله في كتبهم، فهو مختار ومنشئ معاً، ينتقد ابن قتيبة في الشعوبية⁽⁸⁾، والمبرد ببرودة اختياره⁽⁹⁾.

قال ابن عبد ربه في المقدمة⁽¹⁰⁾ : «فتطلبت نظائر الكلام وأشكال المعاني، وجواهر الحكم وضروب الأدب ونوادر الأمثال، ثم قرنت كل جنس منها إلى جنسه، فجعلته باباً على حدته ليستدل الطالب للخبر على موضعه من الكتاب ونظيره في كل باب» ويتابع : «وقصدت من جملة الأخبار وفنون الآثار أشرفها جوهرًا، وأظهرها رونقًا، وألفها معنىً، وأجزلها لفظًا، وأحسنها ديباجة، وأكثرها طلاوة وحلاوة».

ويجيب أبو عمر ابن عبد ربه ردًا على سؤال⁽¹¹⁾ : لماذا ألّف كتابه العقد ؟ «وقد نظرت في بعض الكتب الموضوعة، فوجدتها غير متصرفة في فنون الأخبار، ولا جامعة لجمال الآثار، فجعلت هذا الكتاب كافيًا شافيًا جامعًا لأكثر المعاني التي تجري على أفواه العامة والخاصة، وتدور على ألسنة الملوك والسوقة، وحليت كل كتاب منها بشواهد من الشعر تجانس الأخبار في معانيها، وتوافقها في مذهبها وقرنت بها غرائب من شعري ليعلم الناظر في كتابنا هذا أن لمغربنا على قاصيته وبلدنا على انقطاعه حظًا من المنظوم والمنثور».

(8) العقد 408/3 فما بعد.

(9) المصدر السابق : مقدمة المحقق 1/ ط — ي.

(10) المصدر السابق 3/1.

(11) المصدر السابق 4/1 من المقدمة.

هذا ما يتعلق بمنه. الرجل ومضمون كتابه، فماذا استفاد ابن رشيق من ذلك ؟ لابد من قراءة مستأنية لكتاب العقد لمعرفة تأثر ابن رشيق به في عمدته منهجاً ومادة شكلاً ومضموناً.

يختلف منهج العقد الذي هو أقرب إلى دائرة معارف تختص بفنون عصرها، كما مر آنفاً عن منهج ابن رشيق في العمدة الذي يتعلق بنقد الشعر والبلاغة وكل ما من شأنه أن يخدمها من قريب أو بعيد.

ولكن هذا لا يمنع أن نجد تشابهاً مهماً بين الكتابين منهجاً ومادة فيما يزيد على واحد وثمانين وثلاث مائة موضع قد أحصيتها جميعاً. ولما كان ابن رشيق توفي في مازر نحو 456 هـ. على الأرجح ؛ أي بعد وفاة ابن عبد ربّه بنحو تسع وعشرين ومائة سنة، يمكنني أن أميل إلى أن ابن رشيق قد استفاد من أبي عمر بطريقة غير مباشرة عن مشايخه المتأثرين بعقده وكتبهم، أو مباشرة رأساً عن كتاب العقد.

ومما يرجح الاستفادة المباشرة أن ابن رشيق أشار مرة واحدة يتيمة لابن عبد ربّه في العمدة، وأشار كذلك مرتين لابن هانيء الأندلسي فقط. ولا أدري بالضبط الأسباب التي جعلت ابن رشيق يغفل التصريح والإشارة لمراجعة عامة والأندلسية خاصة التي أرجح أنه استفاد منها، واقتبس في مجال المنهج الذي اتبعه والمادة النقدية والبلاغية ومتفرقات غير ذلك.

هناك تشابه كبير بين المنهجين والمادتين عند المؤلفين، وما سأورده فيما بعد سيؤكد ذلك، مع الانتباه إلى أن بعض المراجع التي استقى منها كلا الرجلين للجاحظ وابن قتيبة والمبرد وسيبويه، وأبي عبيدة وغيرهم قد تتشابه في بعض موضوعاتها التي ورد بعضها عند المؤلفين⁽¹²⁾ الشاعرين اللذين كان كل منهما

(12) وردت صحيفة بشر بن المعتمر عند الجاحظ في البيان 135/1، وعند ابن عبد ربّه في العقد 55/4 — 56، وعند ابن رشيق في الباب 28 في عمل الشعر وشذذ القرينة له في العمدة، ويصرح ابن عبد ربّه بأخذه عن سيبويه : العقد 487/2 : «وهذا آخر كتاب سيبويه» كما أخذ عنه ابن رشيق أيضاً في الباب 21 الأوزان، وصرح العمدة 173/1 باسمه في مواضع أخرى أيضاً، وأخذ عن أبي عبيدة في النقائص صاحب العقد في 133/5 — 268، كما أخذ عنه ابن رشيق في الباب 86 في ذكر الوقائع والأيام : (العمدة 815/2 — 142).

يورد مقتطفا من شعره، وقد تكون الأقوال وردت مشتتة متفرقة في أكثر من مكان عند ابن عبد ربه في كتابه الكبير الضخم⁽¹³⁾، فيكون لابن رشيق بعد الاقتباس فضل الترتيب وحسن التنسيق تحت باب واحد.

وربما جاء الخير مختصراً عند ابن رشيق كما وقع في خبر أبي ليلى النابغة الجعدي⁽¹⁴⁾، وهو أوسع عند ابن عبد ربه⁽¹⁵⁾، وتمتته : «... ولما انتهى إلى قوله :

ولا خير في حلم إذا لم تكن له بوار تحمي صفوه أن يُكْدَرَا
ولا خير في جهل إذا لم يكن له حلیم اذا ما أورد الأمر أصدرا
قال النبي ﷺ : «لا يفضض الله فاك، فعاش مائة وثلاثين سنة لم تُنْغُضْ»⁽¹⁶⁾
له ثنية».

وربما اقتطف ابن رشيق مادته من أكثر من جزء من العقد كما في أغراض الشعر :
(مواعظ، زهد، ذم، غزل، عتاب، هجاء) فقد وردت عند ابن عبد ربه في مواضع كثيرة من كتابه⁽¹⁷⁾.

وقد انضمت الاستعارة عند ابن رشيق في باب برأسه⁽¹⁸⁾، ولم تكن عند سابقه في باب مستقل، وإنما أورد صفحتين عنها⁽¹⁹⁾ بمعنى «المحاوراة وتداول المعاني بين الشعراء والأخذ»، وذلك في كتاب الزمردة الثانية في فضائل الشعر ومخارجه ضمن مواد نقدية، مما يجعل مادته أقرب إلى بحث السرقات عند ابن رشيق، وقد أورد الأخير شيئاً من مواد استعارة ابن عبد ربه في بابين : «من الزجر

(13) مثل متفرقات من بحوث البلاغة، فقد وردت عند ابن عبد ربه تحت عناوين في الأجزاء :
العقد 260/2 البلاغة وصفتها ، 274 آفات البلاغة، 467/3 قولهم في البلاغة والابجاز
— 469 قولهم في حسن التشبه، 234/4 فصول في البلاغة.

(14) العمدة : (131/1 — 132).

(15) العقد 276/5 تحت عنوان : «فضائل الشعر».

(16) تنغض : تتحرك.

(17) انظر العقد 437/3 — 463، 287/5 — 295.

(18) هو الباب 37 في العمدة (420/1).

(19) العقد 338/5 — 350.

والعيافة» و «السرقا»⁽²⁰⁾ وغيرهما.

وقد تشابه عنوانا البابين عند المؤلفين، غير أن مضمونيهما مختلف، وذلك كما عند أبي عمر الأندلسي⁽²¹⁾ عنوان : «باب من مقاطع الشعر ومخارجه»، ويمثله عند أخيه أبي علي القيرواني عنوان باب : «في المقاطع والمطالع»⁽²²⁾.

وثمة أخبار في العقد استعملها صاحبه في موضوع، وهي عند ابن رشيق تحت موضوع آخر، لم أحصها كلها، لأن القصد والموضوع غير واحد، مثل خبر عرابة الأوسي⁽²³⁾، وشعر الشماخ بن ضرار الذباني الذي مدحه فيه :

رأيت عرابة الأوسي يسمو إلى الخيرات منقطع القرين
إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمن

فهو عند ابن عبد ربه تحت باب السؤدد⁽²⁴⁾، وسبق في العمدة على ما يقدح في مرؤة الشاعر⁽²⁵⁾.

وقدّم ابن عبد ربه في فرش الزمردة الثانية في فضائل الشعر⁽²⁶⁾ بضعة سطور حول المعلقات وأسباب تسميتها ورجالها، نجدها منقولة بنصها عند ابن رشيق في باب مغاير، وهو باب المشاهير من الشعراء⁽²⁷⁾، ولم يشر إلى مصدرها، وهي : «ونحن قائلون بعون الله في فضائل الشعر ومقاطعته ومخارجه، إذا كان الشعر ديوان العرب خاصة والمنظوم من كلامها والمقيد لأيامها والشاهد على أحكامها حتى لقد بلغ من كلف العرب به وتفضيلها له أن عمدت إلى سبع قصائد تختيرتها من الشعر القديم، فكتبتها بماء الذهب في القباطي المدرجة، وعلقتها بين أستار الكعبة، فمنه

(20) هما البابان الرابع والتسعون والتاسع والتسعون في (العمدة 2/ 1006 — 1013) و (1037/2 — 1059).

(21) العقد 5/ 391.

(22) هو الباب التاسع والعشرون في (العمدة 1/ 385 — 388).

(23) العقد 2/ 288.

(24) العقد 2/ 288.

(25) العمدة : (109/1 — 131).

(26) العقد 5/ 269.

(27) انظر الباب الرابع عشر من (العمدة 1/ 202 — 210).

يقال : مذهب امرئ القيس، ومذهبة زهير، والمذاهب سبع، وقد يقال لها المعلقات...».

ولا بأس من اضافة هذا النص الذي يوضح العلاقة بين البلدان قرطبة والقيروان ويلمح بصراحة الى تلقي الأفارقة عقد ابن عبد ربه بالقبول وانتشاره بينهم وتعرفهم عليه.

كتب أبو علي الحسن بن محمد التميمي المعروف بابن الربيب القروي، وكان عبد الكريم النهشلي يعده شاعراً متقدماً — الى أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم الأندلسي ت (438 هـ) بعد أن أثنى على الأندلس وأهله يعاتبه على تقصيرهم في التأليف عن مآثر بلادهم وأخبار أعلامها ويقول شيئاً على المؤلفين السابقين⁽²⁸⁾ : «... فإن قلت : إنه كان ذلك من علمائكم، وألفوا كتباً لكنّها لم تصل إلينا، فهذه دعوى لم يصحبها تحقيق، لأنه ليس بيننا وبينكم إلا رُوحَةٌ راكب، أو دَلَجَةٌ قارب، لو نفثَ ببلدكم مصدور، لأسمع ببلدنا من في القبور، فضلاً عمن في الدّور والقصور، وتلقوا قوله بالقبول، كما تلقوا ديوان ابن عبد ربّه منكم الذي سمّاه بـ «العقد».

وفهم من صدر هذا الكتاب أن أهل القيروان كانوا يحترمون أهل الأندلس وأنّ العلاقات كانت طيبة جداً بين علماء البلدين، ويؤكد ذلك كذلك ما ورد في رقعة أبي المغيرة مجيباً يقول 139/1 : «... وأنا أعلم أنّ عندكم لنا تواليف تطيرون بها». مما يجعلنا في هذا النص نطمئن الى أن العقد كان موجوداً مشهوراً في أوساط مدرسة القيروان بشهادة العلمين : الأندلسي والقيرواني.

2 — التّأثر بالمنهج البلاغيّ

يظهر التشابه في المنهج البلاغي عند أبي عمر القرطبي، وأبي علي القيرواني في كثير من العناوين المبثوثة في كتابيهما، كانت في كتاب السابق، ثم جاءت عند اللاحق أبواباً برمتها. من مثل ذلك ما ورد في العقد في كتاب المرجانة في مخاطبة

(28) الذخيرة 1/135.

الملوك كعنوان تحت اسم «البيان»⁽²⁹⁾، يأتي هذا العنوان باباً في العمدة⁽³⁰⁾. إلا أن معظم مواد العقد تحت هذا العنوان موجودة في العمدة في باب البلاغة⁽³¹⁾. وفي كتاب الياقوتة في العلم والأدب عقد ابن عبد ربه عناوين للبلاغة وصفتها⁽³²⁾، والبلاغة ووجوهها. وفصولاً من البلاغة⁽³³⁾ وآفات⁽³⁴⁾ في حديث طويل.

ونجد في العقد أيضاً هذا العنوان : فصولاً في البلاغة⁽³⁵⁾.

ونرى عند الحسن بن رشيق باباً في البلاغة⁽³⁶⁾، فيه أكثر من عشرة أقوال واردة في العقد ذات الكتاب السابق، للعتابي، ومحمد بن منصور، والفضل، وأحمد بن يوسف، وأبي دؤاد⁽³⁷⁾.

وفي كتاب التوقيعات والفصول والصدور في العقد⁽³⁸⁾ عنوان عن «البلاغة» فيه كلام عنها، ويتشابه مضمونه مع مضمون باب البلاغة نفسه عند ابن رشيق في أقوال أكثر من ثمانية : لسهل بن هارون، وجعفر بن يحيى بن خالد، لآخر، ولأعرابي، ولأرسطو طاليس، والخليل بن أحمد الفراهيدي، وخالد بن صفوان، ولآخر، ولإبراهيم الإمام.

وفي العقد باب الكناية والتعريض⁽³⁹⁾، وقد ورد الحديث في العمدة عن الكناية ضمن باب «الإشارة»⁽⁴⁰⁾، ومن أنواعها الكناية، ومثل ابن رشيق عليها

(29) العقد 123/2.

(30) هو الباب الثالث بعد الثلاثين في (العمدة 437/1 — 441).

(31) هو الباب الحادي والثلاثون في (العمدة 417/1 — 431).

(32) العقد 260/2 — 267.

(33) العقد 267/2.

(34) العقد 274/2.

(35) السابق 234/4.

(36) هو الباب الحادي والثلاثون (العمدة 417/1).

(37) العقد 265/2 — 275.

(38) 189/4 — 190.

(39) العقد 461/2 — 471.

(40) هو الباب الحادي والأربعون (العمدة 513/1 — 533).

من جملة ما مثل بخير جعدة الذي كان يخالف للمُعَيَّبات من النساء. وهذا الخير والشعر في العقد أيضاً⁽⁴¹⁾.

ونلمح عند ابن عبد ربّه : «كتاب الجوهرة في الأمثال»⁽⁴²⁾، وقد اقتدى ابن رشيّق به في بابه : «المثل السائر»⁽⁴³⁾. في الموضوع نفسه، وهناك تشابه بالمادة في البابين فيما يتعلق بأمثال من القرآن، وأمثال رسول الله ﷺ، وأمثال مستعملة في الشعر وغيرها.

وفي كتاب الزمردة الثانية في فضائل الشعر ومخارجه في العقد⁽⁴⁴⁾ عنوان للاستعارة، ويذكر أن في العمدة الباب بالتسمية نفسها⁽⁴⁵⁾، ولا تشابه بين مضمون البابين والأمثلة.

3 - التأثر في منهج أبواب تعين على فهم الشعر

ضمّن أبو علي ابن رشيّق العمدة أبواباً بعيدة عن الشعر، ولكن من شأنها أن تعين على فهم الشعر، وما ورد فيه من إشارات مختلفة مبهمة، ومن الطريف أن نجد ما يشابهها عند أبي عمر ابن عبد ربّه في عقده.

ففي العقد في كتاب الفريدة في الحروب⁽⁴⁶⁾ عناوين : «فضائل الخيل، وصفة جيادها، وسوابقها، وبمائل هذه العناوين من حيث المنهج عند ابن رشيّق باب «العناق من الخيل ومذكوراتها»⁽⁴⁷⁾.

وأفرد ابن عبد ربّه في كتاب الباقوتة في العلم والأدب في العقد عنواناً للتفاؤل

(41) العقد 463/2.

(42) السابق 23/3 — 140.

(43) هو الباب التاسع والثلاثون في (العمدة 479/1 — 488).

(44) العقد 338/5 — 340.

(45) هو الباب السابع والثلاثون (العمدة 460/1 — 473).

(46) العقد 152/1 — 178.

(47) هو الباب التاسع والثمانون في (العمدة 960/2 — 967).

بالأسماء⁽⁴⁸⁾، وبابا للطيرة⁽⁴⁹⁾، وقد أبرم أبو علي في عمدته أبواباً مشابهة، وهي : «الزجر والعيافة»، و«من فأل الشعر وطيرته»⁽⁵⁰⁾. ونجد بعض التشابه بين الباين في موادهما مع ابن عبد ربه.

وتوسّع ابن عبد ربّه في النسب وفضائل العرب في كتاب اليتيمة⁽⁵¹⁾ مسهياً حول أصل النسب وقريش والبيوتات والبطون والقبائل وأصولها والجمرات، وتفسير القبائل والعماثر والشعوب والجماجم، ولانسى في هذا المجال استيحاء ابن رشيق له بالمنهج في باين هما : «في أصول النسب»، و«مما يتعلق بالأنساب»⁽⁵²⁾ مع تشابه بالمادة.

وقصّر ابن عبد ربّه كتاب العسجدة الثانية في الخلفاء وتواريخهم وأخبارهم⁽⁵³⁾ مفتتحاً بنسب المصطفى ﷺ، ومولده، وصفاته، وشرف بيته وأبيه، وولده، وأزواجه، وكتابه، وخدّامه، ووفاته، ثم أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضوان الله عليهم، ثم أخبار الدولة العباسية حتى أيام الكاتب الذي توفي في عام 327 هـ.

وقد يكون المؤلف أوحى بشيء من هذا لابن رشيق بالعمدة في باب «في معرفة ملوك العرب»⁽⁵⁴⁾، وافتتاحية في باب «في ذكر الوقائع والأيام»⁽⁵⁵⁾ ذلك الباب بذكر غزوات الرسول ﷺ، وفي باب «عناق الخيل ومذكوراتها»⁽⁵⁶⁾ بذكر خيل رسول الله ﷺ ومراكبه تيمناً به.

(48) العقد 300/2.

(49) العقد 302/2 — 303.

(50) هما البابان الرابع والتسعون (العمدة 1006/2 — 1013)، والثامن (العمدة 158/1 — 161).

(51) العقد 312/3 — 417.

(52) هما البابان الرابع والثمانون والخامس والثمانون (العمدة 876/2 — 885) و(العمدة 885/2 — 195).

(53) العقد 249/4 — 527 — 103/5 — 131.

(54) هو الباب السابع والثمانون (942/2 — 953).

(55) باب «في ذكر الوقائع والأيام» هو الباب السادس والثمانون (العمدة 985/2 — 942).

(56) هو الباب التاسع والثمانون (العمدة 960/2 — 967).

ويكسر ابن عبد ربّه «كتاب الدّرة الثانية» على أيام العرب ووقائعها⁽⁵⁷⁾،
يتطرّق فيه الى نيّف وثمانين يوماً، فهل كانت لعالم القيروان البارّ أسوة حسنة بابن
الأندلس التّجيب في منهجيته ؟

وإن كان ذلك كذلك، فقد أجهل ابن رشيق القيرواني في عمدته بابه : «في
ذكر الوقائع والأيام»⁽⁵⁸⁾ وذكر فيه زهاء خمسين يوماً.

والعالمان معاً لخصّا الأيام من مصدر واحد هو «التّقائض» لأبي عبيدة مَعْمَر
بن المثنى، وزاد عليه ابن رشيق معلومات طفيفة من بعض كتب ابن قتيبة، وهو
أكثر اختصاراً من سابقه.

وأفاض أديب الأندلس المفقود في كتاب الزبرجدة الثانية من العقد في حديث
مفصل واسع من تفاضل البلدان⁽⁵⁹⁾، ويضارعه في العمدة مع اختصار شديد
باب «في معرفة الأماكن والبلدان»⁽⁶⁰⁾، وقد التقى العلمان القيرواني والقرطبي
معاً في حديثهما عن حدّ جزيرة العرب، وسواد البصرة والكوفة، وحد الشام
والعراق والجزيرة.

الآن أنّ منهج جهنّ قرطبة الأندلسي يتسم في كثرة التعداد والأقوال حول تلك
البلدان، وغيرها كمصر والجزيرة وفارس، وصفة المسجد الحرام بمكة المكرمة،
والمسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة، ومسجد بين المقدم، وفضائلهم على
أيامه.

* * *

من كل أولئك، ومما سبق، يمكننا أن نلاحظ بناء على الأبواب المتشابهة الكثيرة
في السفرين تأثر العلم القيرواني أبي علي حسن بن رشيق بالحبر القرطبي الأندلسي
أبي عمر أحمد بن عبد ربّه في نيّف وثلاثين باباً، ممّا يجعلنا نرجح اقتفاء الأول

(57) العقد 5/133 — 268.

(58) العقد 2/247 — 265.

(59) باب في ذكر الوقائع والأيام هو السادس والثمانون (العمدة 2/985 — 942).

(60) هو الباب الثالث والتسعون في (العمدة 2/1003 — 1005).

لثاني في منهجه بعمدته، في منهج كتابه العقد إما مباشرة عن مؤلفه المذكور كما أسلفت، أو عن طريق غير مباشر مشايخه الذين يبدو أنّ العقد كان من المراجع الرئيسية التي اعتمدوها، أو عنهما معاً.

إنّ إيراد ابن رشيّق لأسماء الكتب التي اعتمدها كمصادر للعمدة لا تتجاوز أصابع اليدين، وكان عليه أن يشير في مقدمة عمدته أو في ثنايا أبوابها بوضوح لأكثر مراجعه أهمية على الأقل، ولمصادر تلك الرواية التي ذكر أنّه اعتمدها لأخباره وما ضبطته.

وإذا علمنا أنه كان على ندرة إشارات. لتلك المراجع — يشير أيضاً إلى ذكر أسماء المؤلفين من مثل : «قال الجاحظ»، أو «ذكر ذلك ابن قتيبة»، أو : «قال ابن سلام»، أو «قال الجرجاني، وهو أصحّ مذهباً»، فإنّه — رغم هذا التشابه الواضح بين منهجي الكتّابين، والذي يدفعنا لترجيح تأثره بابن عبد ربّه — رغم ذلك — لا ورود لذكر كتاب العقد في العمدة إطلاقاً، ولا يعني ابن رشيّق أنّه أشار مرة واحدة فقط لوجود بيتين من الشعر ذكر أن ابن عبد ربّه رواهما، هجا فيهما ذو الرمة مروان بن أبي حفصة، مع ما في هذه الرواية من خطأ، ومع ذلك فلم يشر للعقد كمرجح له، وإنّما ذكر مؤلفه، وهذه الإشارة الوحيدة لابن عبد ربّه لا تلتفت نظر القارئ أو — محقق العمدة بالذات — وانتباهه لهذا التشابه الكبير بين منهجي الكتّابين، ولم يكن لي أن أنتبه لهذا التشابه المذهل لولا أن قمت بقراءة العقد بتمعن كبير.

ولربّ إنسان نما يدافع عن ابن رشيّق بأنّ هذا التشابه من قبيل توارد الخواطر، أو وقوع الحافر على الحافر، أو ما شابه، ولكن هذا إنّما يكون بسيطاً في موضع أو موضعين أو أماكن يسيرة، ولا يمكن أن يكون في عشرات المواضع عرضاً هكذا أليّة أبداً.

على أنّ اقتباسات صاحب العمدة عن العقد لم تكن مجرد نسخ طبق الأصل في المنهج والمادة أو تلخيصاً تنمحي فيه شخصيته تماماً، وهذا ما ييسر له العذر شيئاً ما. وإنّما كانت في إطار تنسيق جديد، وخاصة في المادة لأبواب كثيرة تحت تركيبات جديدة، يعرف كيف يستفيد منها، ويوظفها لخدمة فكرته المركزية في

الكتاب كله، ألا وهي صنعة الشعر الجيد، ونقده، والمساعدة على فهمه، وخلق الشاعر الملهم الممتاز الطَّلعة، وهذا شيء له قيمته في تاريخ العلم.

وكثرة الاعتماد على عناوين ابن عبد ربه أو أبوابه التي تحولت إلى أبواب كبرى ظاهرة عند ابن رشيق يجعلنا نستنتج — دون ريب — أن العقد كان من أهم مصادر الأساسيّة، أجل ؛ بل أوسعها على الإطلاق، اعتمد عليه دون التصريح باسمه في عمدته، واستفاد منه في المنهج — دون أن يشير إليه مرة واحدة، وقلّده في شكله.

إنَّ عبارة الصاحب بن عباد المشهورة عن العقد⁽⁶¹⁾، لم تحطّ من قيمته أبداً، ولعلها قد تكون من الأسباب التي جعلت العلماء وناشدي الأدب في المشرق والمغرب والأندلس يتخاطفون هذا الأثر الأندلسي الخالد العظيم، ويقبلون عليه بنهم، وينهلون منه بتأثر بالغ، ومن بينهم أعلام مدرسة القيروان البائدة، وعلى وجه الخصوص أبو علي حسن بن رشيق.

(61) قال الصاحب بن عباد ساعة فراغه من قراءة العقد : «هذه بضاعتنا رُدَّتْ إلينا، ظننت أن هذا الكتاب يشتمل على شيء من أخبار بلادهم، وإثما يشتمل على أخبار بلادنا، لا حاجة لنا فيه». (العقد 9/1).

المصادر والمراجع

- 1 — ارشاد الأردني إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي ط 3. بيروت دار الفكر 1400 — 1980.
- 2 — الأعلام لخير الدين الزركلي، 10 أجزاء، ط 3، بيروت 1389 — 1979.
- 3 — البيان والتبيين للجاحظ بتحقيق عبد السلام هارون 5 ج ط 3 مؤسسة الخانجي مصر.
- 4 — جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب للشتريني 3 ج بتحقيق د. محمد قرقزان (مرقونة) تصدر قريباً.
- 5 — الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ت : د. احسان عباس 8 ج ط دار الثقافة بيروت 1399 هـ. 1979 م.
- 6 — ابن عبد ربه وعقده، د. جبرائيل جبور / دار الآفاق الجديدة ط 2 بيروت 1979.
- 7 — العقد لابن عبد ربه، شرح وضبط وفهرسة : أحمد أمين وأحمد الزين و ابراهيم الأبياري، 8 ج، ط 3، القاهرة 1384 هـ — 2960 م.
- 8 — العمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيق القيرواني، تحقيق د. محمد قرقزان ط 1 دار المعرفة / بيروت 1988.

أبو عبد الله الرعيني محمد بن عبد الرحمن الخطاب (الكبير) سيرته وبعض مظاهر بيئته الثقافية

(861 — 945 / 1455 — 1547)

د. حبيب وداعه الحسناوي

مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية
طرابلس

تمهيد :

الى عهد قريب جدا كان يظن أن ليبيا — هذا الجزء من الوطن العربي الكبير الذي يربط مشرق الوطن العربي بمغربيه، ومنه تنطلق أقصر الطرق التي تربط افريقيا جنوبي الصحراء بالشمال الافريقي — قد عانت، أكثر من غيرها، من أجزاء المغرب العربي، مما أصاب الحركة الفكرية من تدهور وجمود، خاصة بعد القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، فبعد ذلك التاريخ لانكاد نعثّر على اعلام ومفكرين مثل الاجداني⁽¹⁾ وحلولو⁽²⁾ وغيرهما ممن عاشوا قبل القرن العاشر،

(1) هو الامام الحافظ أبو اسحاق ابراهيم بن اسماعيل بن عبد الله اللواتي الاجداني الطرابلسي، المعروف بالاجداني نسبة الى اجدايا. ولد بطرابلس ونشأ بها. حضر مجالس العلم والعرفان، وصحب مشايخ عصره، حتى أصبح من أعلم أهل زمانه بجميع العلوم كلاما وفقها ونحوا ولغة وعروضا ونظما ونثرا. لم تكن له رحلة عن طرابلس. وقد سئل من أين لك هذا العلم ولم ترحل؟ فقال : اكتسبته من بابي هواره وزناته ؛ وهما بابان من أبواب مدينة طرابلس، وهو يريد بذلك أن يقول أنه استفاد علمه من لقاء من يفد على طرابلس من المغرب والمشرق من أهل العلم ويدخل من هذين البابين.

وكانت له عناية ببقاء الوفود وركبان الحج والقيام بضيافتهم. توفي في حدود الثلث الأخير من القرن الخامس الهجري، رغم أن بعض المصادر تشير خطأ 600 هـ (الى وفاته حوالي=

= سنة 1203 م). ترجم له محمد بن الطيب الشرفي في كتابه : تجديد الرواية في تحقيق الكفاية، بقوله «وكان أبو اسحاق من صدور المائة السابعة وأئمتها الأعلام».

له الكثير من المؤلفات أهمها : كتابان في العروض أحدهما كبير والآخر صغير، اسئلة فقهية، اختصار كتاب نسب قريش لأبي عبد الله بن الزبير، وقد وصف التجاني هذا الكتاب بقوله «وحسبك لهذا التأليف علما وفائدة» وقال عنه الشيخ أبو الحسن بن مغيث «وهو كتاب عجب لا كتاب نسب». ومن مؤلفاته أيضا، رسالة في الحول (من أمراض العيون وكان أبو اسحاق احولا. وله شرح ما أخره ياء من الأسماء، وبيان اعتلال هذه الياء استوفى فيه جميع احكامها على اختلاف احوالها من تصغير وتكسير وغير ذلك، ثم تعرض فيه لشرح المقاطع الواقعة في سورة مريم لاشتغالها على كثير من تلك الأحكام، وهو كتاب في غاية الافادة والتحقيق على رأي أحمد النائب الأنصاري.

وله كتاب الازمنة والأنواء، أو كتاب الانواء وقد قامت بنشره وزارة الاعلام والثقافة بدمشق بتحقيق الدكتور عزة حسن (1964)، وكتاب كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية وقد اعتنى بكتاب كفاية المتحفظ جمع من علماء اللغة واعتمدوه ونقلوا عنه كالامام الحافظ احمد الفيومي في كتابه «المصباح المنير»، والامام كمال الدين الدميري في كتابه «حياة الحيوان» وغيرهما وظلت نسخ الكتاب المخطوطة لمدة تزيد على ثمانية قرون من أكثر كتب اللغة تداولها بين الناس في المشرق والمغرب ويدل على ذلك كثرة نسخه الموجودة في أغلب مكتبات العالم المهتمة بالمخطوطات العربية. وقد طبع الكتاب لأول مرة بالقاهرة بمطبعة النيل عام 1285 هـ (1868)، ثم اعادت طبعه سنة 1287 هـ (1870)، واعيد طباعته ببيروت بالمطبعة الأدبية عام 1305 هـ (1881) وبالمطبعة العباسية بالقاهرة عام 1313 هـ (1895)، وكانت الطبعة الخامسة هي طبعة المطبعة الخيرية بالقاهرة عام 1323 هـ (1905)، ونشر الأستاذ مصطفى السقا، مادة الكتاب في المجموعة اللغوية التي اصدرها مجلب سنة 1345 هـ (1926)، وفي عام 1976 قام بتحقيقه وتنسيقه و اضافة هوامش عليه عبد الرزاق الهلالي ونشرته دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية ببغداد». وصدرت الطبعة السابعة من هذه الطبعة عام 1986، وأخيرا قام بتحقيقه وذكر شواهد وعلق عليه السائح علي حسين ونشرته دار أقرأ بطرابلس (1989).

ومن هذا الكتاب نسخة مخطوطة بالمكتبة الأحمدية بتونس تحت رقم 3960 واخرى بمكتبة حسن حسني عبد الوهاب تحت رقم 18018 كما توجد نسخة ثالثة بمكتبة الاوقاف بطرابلس تحت رقم

للمزيد من المعلومات حول الاجداني انظر :

اسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين اسماء المؤلفين واثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البية باستانبول (1955)، اعادت طبعه ببيروت ح 1، ص 10. خير الدين الزركلي، الأعلام ط 3، الجزء

أبو يحيى عبد الله بن محمد، التجاني، رحلة التجاني تحقيق حسن حسني عبد الوهاب تونس المطبعة العربية — (1958)، ص 262 وما بعدها وانظر أيضا لابن الاجداني الطرابلسي كفاية المتحفظ وغاية المتلفظ في اللغة، تحقيق عبد الرزاق الهلالي، بغداد، دار مديرية الشؤون الثقافية العامة (1988).

وأثروا الحياة العلمية بأعمالهم الكثيرة التي لم يصل إلينا منها الا النزر القليل. ولكن البحث الدقيق يجعل هذا الادعاء تعوزه الحجة والدليل. فقد أثبتت بعض الدراسات الحديثة وجود بعض الاسماء والجماعات التي كان لها بعض النشاط في استمرار الحركة العلمية، وان لم تكن في المستوى الذي كانت عليه في القرون السابقة⁽³⁾.

= احمد النائب الانصاري، نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان ط 1، تحقيق وتقديم علي مصطفى المصري، بيروت : المكتب التجاري (1963) ص 85 — 88. الطاهر احمد الراوي، أعلام ليبيا ط 2، طرابلس — ليبيا : مكتبة الفرجاني (1971) ص 17 — 19.

(2) هو الفقيه الاصولي احمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق الزليطني، القروي عرف بحلولو الواح. ولد بزيلين ورحل الى تونس لطلب العلم وفيها درس على أيدي أعلام مثل الامام البرزلي، وابن عمر القلشاني، وقاسم العقباتي، وابن ناجي وغيرهم. وأخذ عنه الشيخ أحمد زروق، واحمد بن حاتم وغيرهما. وعندما عاد الى طرابلس ولى فيها القضاء غير انه عزل عنه، ورجع الى تونس وهناك اسندت اليه مشيخة المدارس، يعتبر احد ائمة مذهب مالك المشهورين على زمانه، وله العديد من التأليف منها شرح جمع الجوامع، والتنقيح، وشرحان على مختصر خليل احدهما كبير في ست مجلدات والاخر صغير في مجلدين.

وله شرح مختصر فتاوى البرزلي، وشرحين على اصول السبكي، ويقول عنه تلميذه احمد حاتم انه كان حيا سنة 895 هـ (1587 م) وله من العمر مالا ينقص عن ثمانين سنة توجد نسخة من شرحه على فتاوى البرزلي مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم 20110 ب ونسخة اخرى بمعهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الأقطار العربية تحت رقم 29 فقه مالكي، ونسخة ثالثة بمكتبة الأوقاف بطرابلس ورقمها

للمزيد من المعلومات حول حلولو انظر : الراوي، ص 53 — 54 الانصاري، نفحات النسرين، ص والمنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب ص 175 — 177.

واحمد مختار عمر، النشاط الثقافي في ليبيا من الفتح الاسلامي حتى بداية العصر التركي طرابلس : الجامعة الليبية — كلية التربية (1971) ص 158 — 159.

أحمد بابا التنيكتي، نيل الابتهاج بتطريز الدياج، اشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة وضع هوامشه وفهارسه طلاب من كلية الدعوة الاسلامية، طرابلس، كلية الدعوة الاسلامية (1989)، ص 127 — 129.

(3) احمد مختار عمر، ص 160 — 167. ويعتبر القرن العاشر الهجري في طرابلس من الناحية الثقافية افضل من سابقه حيث ظهر عدد لا بأس به من الفقهاء الذين جاوزت سمعتهم ومكانتهم العلمية اطارهم المحلي لتشمل مشرق ومغرب الوطن العربي.

انظر على سبيل المثال : حبيب وداعة الحسناوي «الحياة العلمية في فزان في القرنين السادس عشر والسابع عشر : ترجمة لحياة الفقيه العالم علي الحضيري» مجلة الفصول الأربعة، العدد =

وكانت هذه الجماعات تهتم بالعلوم الدينية على وجه الخصوص، وتطبعها بالطابع الصوفي، ولم يكن فيها تجديد. غير أن الاشتغال بالعلوم الدينية والقضايا الصوفية لم يمنع هذه الجماعات من الاشتغال بالآداب، والتاريخ، والعلوم الطبيعية كالرياضيات والفلك. وهذه القضية تطرح مجموعة من الأسئلة : أين أعمال هؤلاء ؟ أين مخطوطاتهم ؟ ماهي نوعية المعلومات التي تقدمها هذه المخطوطات ؟ وما أهميتها في دراسة الحركة الأدبية والفكرية في البلاد ؟ وإلى أي مدى فيها اثرء للتراث العربي ؟ أين توجد المخطوطات والوثائق التاريخية عموما ؟ وكيف يمكن الاستفادة منها ؟ وهل هناك جهود لتجميعها وحفظها ؟ وبالتالي تسهيل الاستفادة منها ؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تفرض نفسها في هذا الإطار.

وهذه الدراسة محاولة لتسليط الضوء على بعض جوانب الحياة الفكرية في ليبيا في الفترة الحديثة المبكرة من خلال ترجمتها لحياة أحد أبرز فقهاء مدينة طرابلس في النصف الثاني من القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر. وإن لم يعيش أغلب حياته في طرابلس، وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن حسين بن محمد الرعيني الخطاب الذي عرف فيما بعد بالخطاب الكبير، وعاش جل حياته بالحجاز، وبالتحديد في مكة المكرمة، والتي كان يعرف فيها بالطرابلسي.

وسنعمد في هذه الدراسة على المعلومات المتناثرة في مضان مختلفة وسيكون اعتمادنا أساسا على ما كتبه عنه استاذة السخاوي وعلى ما وصل إلى أيدينا من كتابات محمد الخطاب الصغير، وهو ابن محمد الخطاب الكبير، ثم على التراجم والنصوص التي وردت عن الخطابين في بعض المصادر وكتب السير والتراجم الأخرى التي أرخت للحركة الفكرية العربية الإسلامية فيما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، ولعلماء المذهب المالكي بالخصوص، والتي تعتبر الخطابين

= الثالث (يونيه 1978) ص 50 — 60، و «أبو عبد الله محمد بن علي الخروبي الفقيه الصوفي : حياته ونشاطاته الفكرية والسياسية» مجلة البحوث التاريخية السنة الثالثة، العدد الثاني (يولييه 1981) ص 273 — 297.

وانظر أيضا، مختار الهادي بن يونس «من أعلام ليبيا : الشيخ عبد الرحمن التاجوري «أبو زيد» مجلة الوثائق والمخطوطات، مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، الخامسة، العدد الخامس (1990) ص 313 — 322.

من أبرز فقهاء المذهب في تلك المرحلة. وسنحاول من خلال هذه الدراسة إبراز أهم سمات تكوين محمد الخطاب الثقافي، وذلك أن تنوع المناطق الإسلامية التي عاش فيها، وتفاوت الشيوخ الذي تتلمذ عليهم، يبرزان تعدد عناصر التعليم الذي تلقاه، وروافد الفكر التي أثرت فيه، وشكلت قناعاته، وأطرت سلوكه ومنهجه في الحياة.

محمد الخطاب الرعيني (الكبير)

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن حسين بن محمد الرعيني الأندلسي ثم الطرابلسي الأصل، شهر بالخطاب ويتميز عن شقيق أكبر منه اسمه محمد أيضا بالرعيني، وذلك بالخطاب⁽⁴⁾. والسؤال الذي قد يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن أن يسمى شخص ابنين من أولاده بنفس الاسم؟

والجواب المقبول حول هذا السؤال أن اسميهما ليسا محمد، وإنما محمد ومحمد أو مَحْمَد، على عادة المغاربة، واسمي محمد ومحمد عادة منتشرة، حتى الآن، في الأسرة الواحدة في بلدان المغرب العربي، ولكنها لا توجد في أقطار المشرق العربي. ومحمد (بفتح الميم) إذا لم ترسم الفتحة على الميم تنطق عادة محمد (بضم الميم)، وعموما يكتبها العرب المشاركة، محمد. والخلاصة، ربما يكون اسمي إبنني عبد الرحمن الرعيني هما محمد ومحمد أو محمد، ولكن درج الكتاب، نقلا عن السخاوي، كتابتهما : محمد. ومن هنا وقع الالتباس، والاشارة إليهما كشخص واحد في الكتابات التالية التي نقلت عن السخاوي. محمد الخطاب الكبير ينحدر اذن، من أسرة الخطاب المعروف عن افرادها بانتسابهم الى العلم، وقد حظي معظمهم بمكانة علمية واجتماعية عالية في طرابلس في المرحلة ما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر الميلاديين. وقد اشتغل هؤلاء الخطاييون وهم ينحدرون من أصل أندلسي بالتعليم والفتيا والتأليف.

لقد بدأ الأندلسيون الهجرة من الأندلس والاستقرار في بلدان المغرب العربي

(4) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللاخ لأهل القرن التاسع الجزء السابع بيروت — لبنان : دار مكتبة الحياة (ب.ت) ص 288.

قبل سقوط غرناطة عام 1492، وتكاثر عددهم في السنوات السابقة لسقوط غرناطة وبعده⁽⁵⁾. ومنهم من استمر في رحلته شرقا فاستقر في مصر، أو الحجاز، أو بلدان بلاد الشام المختلفة.

وقد حمل من استقر من الأندلسيين في بلدان المغرب العربي — كما لاحظ الاستاذ محمد حجي الوانا من الثقافة، ان لم تكن جديدة تماما، فقد كانت نادرة، كعلم القراءات، والطب، والموسيقى والترجمة⁽⁶⁾، بالإضافة طبعا الى العلوم التقليدية، المتصلة بالدين واللغة والأدب. وربما كانت طرابلس أقل المناطق التي انجذب اليها الأندلسيون، مقارنة بالخواضر والمدن المغاربية الأخرى مثل تونس والجزائر وفاس⁽⁷⁾ وبالجملة فإن هؤلاء المهاجرين لقوا من ترحيب اخواتهم في طرابلس ماجعلهم يندمجون في الوسط الجديد اندماجا كليا.

(5) حول هجرات الأندلسيين لبلدان المغرب العربي والآثار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لتلك الهجرات على تلك البلدان انظر، رشاد الامام «الأندلسيون في البلاد التونسية في منتصف القرن التاسع عشر من خلال خزانة الوثائق التونسية» المجلة التاريخية المغربية العدد 23 — 24 (نوفمبر 1981) ص 293 — 318.

• محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ج 1 الرباط، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر (1976/1396) ص 64 — 67

• أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر الى الرابع عشر الهجري (16 — 20 م) الجزء الأول، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (1981) ص 35 — 36. انظر أيضا عبد المجيد التركي «وثائق عن الهجرة الاندلسية الأخيرة الى تونس» حوليات الجامعة التونسية، العدد الرابع (1967) ص 23 — 82.

(6) محمد حجي، ص 66.

(7) عمار جحيدر، افاق ووثائق في تاريخ ليبيا الحديث، طرابلس — تونس : الدار العربية للكتاب (1991) ص 247. ويبدو أن عمليات الطرد النهائي للأندلسيين من الأندلس في بداية القرن السابع عشر قد جلبت الى ليبيا أعدادا من الأندلسيين سكنوا درنة وهذا ملاحظه الرحالة أبو سالم العياشي الذي مرّ بالساحل الليبي في حوالي منتصف القرن السابع عشر (1059 هـ / 1649 م) حيث يقول ان مدينة درنة الساحلية «كانت خالية منذ ازمان الى أن عمرها الأندلس قرب الأربعين والألف ولم يزالوا بها الى أن بطروا فانشبوا الحرب بينهم وبين أمير طرابلس فاخرجهم منها صاغرين بعد وقعة قبل مئتين من اشرافهم». أبو سالم العياشي، الرحلة العباسية (ماء الموائد) ط 2 (مصورة عن طبعة حجرية ووضع فهارسها محمد حجي، الرباط : دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر 1397 هـ 1977 م ص 109 — 110. وقد نقل عمار جحيدر أيضا هذا النص في مرجعه المذكور ص 247.

وتعتبر اسرة ابن غلبون التي ينحدر منها أبو عبد الله محمد بن غلبون صاحب كتاب التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الاخبار⁽⁸⁾. واسرة الأنصاري

(8) تشير بعض الدراسات الحديثة الى أن ابن غلبون ينتمي الى آل سالم احد بطون بني ذباب أحد فروع قبائل بني سليم التي هاجرت الى شمال افريقيا، واستوطن آل سالم المنطقة الممتدة من سرت — ورفلة ومزدة جنوبا الى مصراته وزليتن والخمس وترهونة ومسلاتة شمالا. انظر مختار الهادي بن يونس، علماء الغلابة واثارهم العلمية بينا تنسبه دراسات اخرى الى اصل اندلسي، انظر عمار جمحيدر، المرجع السابق طرابلس، مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية 1991 ص 22.

وانظر أيضا، على مصطفى المصري، ابن غلبون مؤرخ ليبيا، ط 2، طرابلس : دار الفكر 1972، ص 11.

وأيضا محمد مفتاح قريو «ابن غلبون اثاره وحياته» مجلة الاخاء، السنة الثانية العدد الخامس (يوليه 1983) ص 132.

وأبو عبد الله محمد بن غلبون من مواليد مصراتة — ليبيا، درس بالأزهر وعاد إلى طرابلس عام 1724، أثناء حكم أحمد باشا القرماني (1711 — 1745)، وسرعان ما كسب ثقة احمد القرماني فقربه اليه، واصبح احد أقرب مستشاريه غير أن المصادر التاريخية التي ارخت لابن غلبون تشير الى ان علاقاته باحمد القرماني في أواخر حكم الاخير قد تبدلت واصابها شيء من الفتور. ونحن لانعرف تماما متى تم تأليف كتاب التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار الذي جاءت فكرته كشرح لقصيدة نظمها أحد الشعراء الطرابلسيين واسمه احمد بن حسين عبد الدائم الأنصاري في مدح طرابلس ردا على قصيدة نظمها في هجاء طرابلس أحد الرحالة المغاربة، واسمه الوزير الشرقي الاسحاقي عام 1730 وفيها ذم ظروف الحياة فيها في ذلك الوقت، فكتاب التذكار جاء ليبين الجانب المضيء في تاريخ طرابلس. وتوجد الان ثلاث نسخ من مخطوطة كتاب التذكار في ثلاث مكاتب رئيسية في العالم وهي مكتبة الأوقاف بطرابلس والتي هي الان جزء من مكتبة مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية وتحمل رقم 1243 خ 961.4، وفي مكتبة بايزيد باستنبول 132 / 2429، وفي المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم مخطوطات عربية 1889. وتوجد ثلاث نسخ ميكروفيلم من كل هذه المخطوطات بمكتبة مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية. وفي عام 1931 قام الشيخ الطاهر احمد الزاوي بنشر الكتاب لأول مرة مستخدما نسخة المكتبة الوطنية بباريس تحت عنوان التذكار في تاريخ طرابلس وما كان بها من الأخبار ولكن في عام 1965، عندما اطلع الزاوي على نسخة مكتبة الأوقاف في طرابلس والتي بواسطتها استطاع اكمال بعض النواقص في الطبعة الأولى، واصدار الطبعة الثانية عام 1967 تحت عنوان : التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار، وهو العنوان الصحيح الذي وضعه المؤلف نفسه كما جاء في مقدمته. كما أضاف الزاوي بعض التعليقات والملاحظات للكتاب لسد بعض الفجوات فيه. للمزيد من المعلومات عن ابن غلبون ومؤلفاته انظر : أعمال المؤتمر العلمي حول ابن غلبون مؤرخ ليبيا، مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية =

التي ينسب اليها أحمد النائب الأنصاري (1840 — 1814)، مؤلف كتاب المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب⁽⁹⁾، وأسرة الخطاب التي أنجبت عددا من العلماء تجاوزت شهرتهم مدينة طرابلس إلى المشرق والمغرب العربيين، أشهر الأسر الطرابلسية التي تنحدر من أصل أندلسي وحافظت على استمرار تقاليد العلم تتوارثه في أفرادها وأجيالها.

وظاهرة تكوين الأسر أو العائلات العلمية في بلدان المغرب العربي كانت ظاهرة بارزة في القرن الخامس عشر، وماتلاه في القرنين السادس عشر والسابع عشر، في كل مدينة من المدن الثقافية الكبرى حيث نجد بعض السلالات من الفقهاء مثل عائلة القلشاني أصيل باجه، وعائلة الرصاع القادمة من تلمسان في تونس، وبني عظم في القيروان⁽¹⁰⁾، وعائلة الخطاب موضوع بحثنا، في طرابلس.

وفي تلك المرحلة كانت طرابلس مركزا ثقافيا نشيطا، فهي علاوة على أنها مدينة بحرية ينزل فيها الأندلسيون ويحط بها الحجيج رحالهم، كانت منطقة هجرة قريبة نسبيا بالنسبة للمسلمين المطرودين من الأندلس، أو القادمين من مناطق المغرب العربي، وبحكم موقعها الجغرافي، كانت طرابلس، أيضا، مركز عبور بالنسبة

= (أبريل 1981) والأبحاث المتعلقة بابن غلبون نشرت بمجلة البحوث التاريخية السنة الرابعة — العدد الأول (يناير 1982) ص 7 — 55.

(9) أحمد النائب الأنصاري (1840 — 1914) جاءت أسرته من الأندلس إلى طرابلس في القرن الخامس عشر، وسرعان ما أصبحت هذه الأسرة إحدى الأسر المعتبرة في طرابلس يشغل أفرادها بالعلم والتجارة. وقد وصل أحمد النائب الأنصاري إلى وظيفة عميد البلدية ولكن نظرا لنشاطاته السياسية المعادية للحكومة فقد تم سجنه ومحاكمته مع إبراهيم سراج الدين، وتم نفيه إلى استنبول وهناك ألف كتابه: المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب الذي تم نشره في استنبول بعد إجراء بعض التعديلات بما يوافق وجهة النظر العثمانية عام 1897 لتجنب منع نشره. وفي عام 1961 أعادت دار الفرجاني بطرابلس تحت رعاية الشيخ الطاهر أحمد الزاوي طبعه. وفي عام 1984 أعاد الفرجاني (دارف) نشر كتاب المنهل العذب في طبعة مجمدة.

(10) روبر برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15 م ج 2 نقله إلى العربية حمادى الساحلي، بيروت — لبنان: دار الغرب الإسلامي (1988) ص 331.

الى الراغبين من هؤلاء في التحول الى المشرق لأداء مناسك الحج، أو مواصلة دراساتهم، أو لتعاطي التجارة، أو للسكن والاستقرار.

وفي المصادر التي بين أيدينا لانعرف تماما من هو ؟ ومتى جاء مؤسس أسرة الخطاب الى طرابلس ؟ وربما كان مجيئه إلى طرابلس في النصف الأول من القرن الخامس عشر، على افتراض أن مؤسس الأسرة في طرابلس، هو عبد الرحمن بن حسين الرعيني. وفي طرابلس ولد له أبنائه الذين على وجه اليقين محمد الخطاب، وهو الأكبر، ومحمد الرعيني الخطاب، وهو الأصغر والأخير، هو موضوع بحثنا، وهو أول العلماء في أسرة بني الخطاب الذي تنوه بذكره كتب السير والتراجم. وشمس الدين ممد بن عبد الرحمن السخاوي، مصدرنا الأساسي في هذا الموضوع، هو الذي أورد لنا وجود ابنين لعبد الرحمن بن حسين بن محمد الرعيني، يحمل كل منهما اسم محمد، وحملهما هذا الاسم، هو الذي جعل المؤرخين وكتاب السير المعاصرين يخلطون بينهما، ويعتبرانها شخصا واحدا، وينسبون أعمال الواحد منهما للآخر، بالرغم من أن السخاوي الذي رجع اليه معظم هؤلاء المؤرخين، وأشار الى أنه يعرف الخطابين شخصا حيث درس لاحدهما على الأقل، ذكر مايميز احدهما عن الآخر، وانهما حتى سنة 896 هـ / 1490 / 1491 م، وهو تاريخ الانتهاء من كتابه، كانا لازالا على قيد الحياة⁽¹¹⁾.

ومن هنا وجب التنبيه الى أن محمد الخطاب، الذي هاجر الى مكة واستقر بها الى ان مات، هو غير أخوه محمد الخطاب الذي عاد الى طرابلس واستقر فيها بضاحية تاجوزاء حيث بنى زاوية، وعاش فيها الى أن مات ودفن فيها، كما سنفصل ذلك فيما بعد.

ولد أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن حسين الرعيني بمدينة طرابلس، وقت صلاة الجمعة، في العاشر من صفر عام 861 هـ⁽¹²⁾ 7 يناير 457 م. وفي طرابلس تلقى تعليمه الأولى حيث حفظ القرآن الكريم، والرائية، والخرازية في الرسم والضبط، وتلقى الفقه على يد محمد الفاسي واخيه في المختصر. وفي سن

(11) السخاوي، 288/7 — 289.

(12) السخاوي، 288/7، احمد بابا، ص 589.

وانظر أيضا : الأنصاري، نفحات النسرين، ص والمنهل العذب، ص

السادسة عشر رحل الى المشرق حيث انتهى به المقام في مكة المكرمة. وهناك كوّن أسرة وولد له ابنان يسمى احدهما محمد، وقد أصبح يعرف فيما بعد بالخطاب الصغير، تميزا له عن والده الذي أطلق عليه لقب الخطاب الكبير، والآخر بركات⁽¹³⁾. وتفصيل ذلك، حسب افادة محمد بن عبد الرحمن السخاوي، وهو أول من كتب عن الخطاب، وكان يلتقي به في مكة في 894 هـ، ومعلوماته لا بد وأن يكون قد استقها من الخطاب نفسه، ومن السخاوي، نقل احمد بابا التنبكتي (963 — 1036 هـ / 1556 — 1627 م)، الذي كان يكتب في نهاية القرن السادس عشر، انه في عام 677 هـ — 1472 / 1473 سافر عبد الرحمن بن حسين الرعيني، ومعه زوجته وابنائهم وجماعتهم الى مكة المكرمة بغرض الحج⁽¹⁴⁾.

لقد كان أداء فريضة الحج، بجانب كونها احد أركان الاسلام الاساسية، فإنها أحد أهم المناسبات التي تربط بين علماء المسلمين من مختلف ديارهم وبلادهم⁽¹⁵⁾، فبالنسبة للعلماء المسلمين كان الحج أيضا رحلة علمية يلتقون أثناءها كبار الشيوخ والفقهاء في المراكز التي يمرون بها، ويحضرون مجالسهم التعليمية، لمدة قصيرة أو طويلة، أخذوا وعطاء. وقد يطيب لبعضهم المقام في الأزهر الشريف، أو في المدينة المنورة، أو مكة المكرمة مجاورا لعدد من السنين. وقد يمنح أحدهم اجازة أو أكثر من هؤلاء العلماء الذين يلتقي بهم في هذه المراكز العلمية ؛ أو في غيرها من الأماكن، فيضيف سنداً علمياً جديداً الى أسانيده القديمة.

(13) هو بركات بن محمد بن عبد الرحمن الخطاب. ولد بمكة والف كتابا اسماء المنهج الجليل في شرح مختصر خليل في أربعة أجزاء، توفي بعد سنة 980 هـ (1572/1573) عن عمر عال. أخذ عنه ابن أخيه العال يحيى الخطاب. انظر احمد بابا، ص 150 الزاوي، ص 112. محمد محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت، لبنان : دار الكتاب العربي (1349 هـ)، ص 279.

(14) السخاوي، 288/7، أحمد بابا، ص 589، محمد محمد مخلوف، ص 269، الأنصري، المنهل العذب، ص 190، وأيضا، نفحات النسر، ص

(15) م. منعم مزاوي «الحياة الفكرية في العالم الاسلامي في القرن الثاني عشر الهجري 1700 — 1800» مجلة البحوث التاريخية، السنة الثانية — العدد الأول (يناير 1980) ص 115.

والرحلة في طلب العلم أصبحت تقليدا علميا اسلاميا، منذ القرون الاسلامية الأولى، وتواصلت عبر العصور، حتى أصبحت تعد أحد أهم المظاهر الدالة على اكتمال تعليم الشخص واستحقاقه لقب عالم. والتنقل بين المدن الاسلامية الكبرى مثل القاهرة، دمشق، تونس، فاس. وغيرها من المراكز العلمية التي تمثل مراكز النقل في الحياة الفكرية في العالم الاسلامي، وانشاء علاقات وصلات بين العلماء هي أحد أبرز مظاهر الحياة الفكرية العربية الاسلامية عبر التاريخ العربي الاسلامي. وفيما يتعلق بالخطابين، تذكر المصادر التاريخية⁽¹⁶⁾ ان جميع أفراد الأسرة غادروا طرابلس نحو الشرق لاداء مناسك الحج في عام 877 هـ / 1472 / 1473 فحجوا وعادوا، وانهم في طريق عودتهم من الحجاز — وقد مات بعضهم في موسم الحج — توقف الخطابيون في مصر بالقاهرة حيث استقروا بعض الوقت، ويبدو انهم، في رحلتهم المشرقية هذه، كانوا يريدون الاستقرار في مصر بصفة نهائية حيث ان جميع أفراد الأسرة غادروا طرابلس كما لاحظ السخاوي، وهو وان ذكر ان الغاية كانت الحج، الا أن تقاليد الرحلة في طلب العلم في ذلك الوقت، كما أشرنا، ومفهوم الوطن العربي الاسلامي الواحد المفتوح، المسموح الاستقرار في أي جزء منه لكل مسلم، كانت تغري، في بعض الأحيان، المرتحلين بالاقامة في أي أرض يرتاحون لها، ويبدأون فيها حياتهم من جديد، وقد تنقطع صلتهم الأصلي. والاندلسيون الذين نزلوا ببلدان المغرب العربي، لأسباب عديدة، فضل بعضهم مواصلة رحلتهم الى بلدان المشرق العربي ؛ بمعنى آخر، أن اقامتهم في المغرب العربي لم تكن سوى استراحة في رحلة العودة الى المشرق. وربما لم يكن هدف الخطابين الأساسي الاستقرار في طرابلس بشكل نهائي.

والواقع أن أحداث التاريخ المحلي لطرابلس، وقت مغادرة الخطابين لها، لاتشجع على الاستقرار في تلك المدينة التي كانت تشهد، منذ حوالي منتصف القرن الخامس عشر، اضطرابات داخلية بسبب انحسار نفوذ السلطة الحفصية في البلاد، وتفجر الصراع بين العائلات المتنفذة في المدينة، الأمر الذي مهد لمبايعة شخص يسمى سيدي منصور من أعيان مدينة طرابلس لحكمها عام 865 / 1460، نتيجة

(16) السخاوي، 288/7، احمد بابا، ص 589، وانظر أيضا، الزاوي ص 386، الأنصاري، نفحات السرير، ص والمنهل العذب، ص

لجهوده في اطفاء نار الفتنة التي اندلعت بين عائلتين من عائلات المدينة⁽¹⁷⁾، وقد تصدى للمحاولات المتكررة للحفصيين المسيطرين على المغرب الادنى (تونس وطرابلس) استعادة سيطرتهم على المدينة ما بين 1460 / 1462 م، وقبلت القبائل المقيمة في نواحي مدينة طرابلس بحكمة، ونزلت عند طاعته. بيد أن سيدي منصور، الذي اختاره الناس لحكمهم، لورعه وتقواه، سرعان ماتحول الى طاغية مستبد وظالم للعباد، فقام عليه ابن عم له، وقتله سنة 876 هـ / 1471. لتخليص المدينة من جورهِ⁽¹⁸⁾.

وفي السنة التالية غادر الخطاييون طرابلس في اتجاه الشرق، مما يعزز الاعتقاد، أن الظروف السياسية المطربة في مدينة طرابلس كانت أحد الأسباب وراء هجرتهم جميعا نحو الشرق، لذا فقد غادروها، كما ذكرنا، عام 877 هـ / 1472 م الى الشرق، وهدفهم المعلن اداء فريضة الحج. بيد أن الظروف المأسوية التي تعرضت لها أسرة الخطاب في القاهرة قد غيرت خطط وبرامج الأسرة، ولم يعد أمام الأبناء الذين أصبحوا أمام مصير غير واضح، بعد وفاة والديهما في القاهرة، الا التفكير في مسقط رأسهما، طرابلس، والحنين بالعودة اليهما، يوما ما، بعد اتمام دراستهما. ففي القاهرة التي نزل فيها الخطاييون بعد اداء فريضة الحج تعرضوا لوباء الطاعون الذي اجتاح مصر في ذلك الوقت، وبسببه توفي بعضهم هناك، ومنهم رب الأسرة عبد الرحمن بن حسين الخطاب وزوجته، في ذي الحجة عام 881 هـ / مارس/أبريل 1477 م. ويقول السخاوي، الذي ننقل عنه هذه المعلومات، ان عبد الرحمن الخطاب وزوجته توفيا في أسبوع واحد بسبب هذا الوباء الخطير⁽¹⁹⁾.

وبالرغم من شدة المحنة التي حلت بالخطايين فإن محمد الخطاب، الذي نترجم له، وأحد أخويه، الذين نجيا من الموت، بقيا في القاهرة الى سنة 884 هـ /

(17) شارل فيرو، الحوليات اللبية منذ الفتح العربي حتى الغزو الايطالي ط 2 نقلها عن الفرنسية وحققها بمصادرها العربية ووضع مقدمتها النقدية محمد عبد الكريم الوافي طرابلس : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان (1983) ص 61.

(18) المصدر نفسه، ص 61 — 62.

(19) السخاوي، 288/7.

1479 م⁽²⁰⁾. والمصادر التي بين أيدينا تبخل علينا بأي معلومات عن نشاطهما في القاهرة خلال هذه السنوات، وأغلب الظن أنهما جاورا بالجامع الأزهر، وباشرا تلقي الدروس الدينية هناك على أيدي بعض الشيوخ هناك حتى عادا الى الحجاز في موسم ذلك العام بهدف الحج ثانية. وهناك بعد حجهما جاورا بالمدينة المنورة. وخلال العام التالي عاد الأخ، بعد حجه فيه، الى بلده، طرابلس الغرب⁽²¹⁾.

ولم يذكر السخاوي، الذي ننقل عنه هذه المعلومات، اسم هذا الأخ، واغلب الظن انه شقيقه الأكبر الذي يطلق عليه السخاوي نفس الاسم محمد، كما ذكرنا. أما محمد الخطاب الرعيني الذي أصبح يعرف فيما بعد — كما ذكرنا — بالخطاب الكبير تميزا له عن ابنه محمد الخطاب الصغير فقد بقي بالحجاز مجاورا بالأراضي المقدسة.

وهناك استأنف تلقي الدروس في علوم اللغة والفقه في المدينة المنورة التي انتقل اليها بعد عودة شقيقه. أولا، على أيدي اساتذة كبار مثل الشمس العوفي في اللغة. كما حضر عند السراج معمر في الفقه، وغيره⁽²²⁾ ولم تطل اقامته في المدينة ؛ اذ انتقل منها الى مكة المكرمة، وهناك لازم بعض الاساتذة الآخرين، وتلقى منهم، أيضا، دروسا في اللغة والفقه مثل الشيخ موسى الحاجي والشهاب بن حاتم⁽²³⁾. ويكشف ابنه محمد الخطاب الصغير، في مقدمته لكتابه الذي سماه «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل»⁽²⁴⁾ في حديثه عن اسانيده، والكتب التي قرأها واطّلع

(20) المصدر نفسه.

(21) المصدر نفسه.

(22) المصدر نفسه.

(23) المصدر نفسه.

(24) لقد كان الفقه أكثر العلوم الدينية التي تمحورت حولها الحركة الفكرية وكثر فيها البحث والتأليف وخاصة بعد سيادة المذهب المالكي في شمال افريقيا. وأغلب الكتب كانت فتاوى وشروحا وتعليقات على بعض كتب الفقه المألوفة كمدونة سحنون، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومختصر ابن الحاجب، وكان الشيوخ يقومون في اغلب الأحيان بشرحها لتلاميذهم، وقد برز من بين تلك الشروح على وجه الخصوص شرح خليل بن اسحاق الجندي، الذي يرجع عهده الى منتصف القرن الرابع الميلادي (ت 797 هـ / 1366 م)، على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. وقد ظهرت بعد ذلك مجموعة كبيرة من الشروح المخصصة =

عليها، وحصل فيها على اجازات عديدة، عن الدور الكبير الذي قام به والده، الخطاب الكبير، في تعليمه والكتب الكثيرة التي درسها على يديه، كما يكشف عن أسانيد والده، وبالتالي الفقهاء الآخرين الذين درس عليهم الخطاب الكبير وأخذ عنهم، وكانوا من كبار فقهاء عصره، ومنهم الشيخ محمد بن أحمد بن موسى السخاوي⁽²⁵⁾ قاضي المدينة، والشيخ نور الدين أبو الحسن علي بن عبد الله بن علي السنهوري⁽²⁶⁾ الذي يعتبر شيخ المالكية في زمانه، وعبد المعطي ابن الخطيب التونسي⁽²⁷⁾، ويحيى بن أحمد بن عبد السلام المعروف بالعلمي⁽²⁸⁾، والحافظ أبي

= لشرح خليل، حيث عكف الناس على مختصر خليل شرقا وغربا، حتى أصبح الأمر في القرون المتأخرة مقتصرًا على المختصر في بلاد المغرب العربي خاصة فقل أن نرى أحدا كما لاحظ أحمد بابا في نيل الابتهاج في القرن السابع عشر، يعتني بابن الحاجب فضلا عن المدونة، بل قصاراهم الرسالة و خليل (أحمد بابا، ص 171).

لتفاصيل أكثر انظر مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، اعادت طبعه بالافتست، مكتبة المثنى ببغداد ص 1628/2 - 1629.

(25) هو محمد بن محمد بن أحمد بن موسى السخاوي المدني قرأ الفقه على المحي عبد القادر عبد الوارث كما أخذ أيضا عن القرافي، والعلمي، والسنهوري واللقاني، ولزم أحمد بن يونس في كثير من الفنون، ويذكر عبد المعطي السخاوي صاحب كتاب تاريخ المدينة أن صاحب الترجمة تولى قضاء المدينة لمدة ثلاثين عاما، وكان قد تولى هذا المنصب قبيل وفاة والده الذي كان يشغله لنحو خمسين عاما انظر أحمد بابا، ص 580.

(26) الشيخ نور الدين علي بن عبد الله شهر بالسنهوري نسبة لقريه من قرى مصر. ولد عام 814 هـ 1411/1412، وحفظ القرآن بقرئته ثم تحول الى القاهرة والتحق بالأزهر حيث درس الفقه وعلومه على كبار العلماء من أمثال الزين الطاهر، والزين عباده، وأبو القاسم النويري، ويحي العلمي، كما درس الحساب والعربية على أيدي ابن المجد وابن هشام، والشمسي. حج وجاور وأقرأ هناك في العضد وغيره، وصار باخر، شيخ المالكية وازدحم عليه الطلبة، أخذ عنه أحمد زروق وقال عنه : «كان شيخنا السنهوري حافظا للفقه عارفا بالنحو والأصول، له شروح الجرومية وشرح المختصر». كما اخذ عنه الحسن المنوفي، ومحمد الخطاب الكبير. توفي تاسع عشر رجب سنة تسع وثمانين وثمانمائة (12 أغسطس 1484 م) انظر : أحمد بابا، ص 337 - 338، السخاوي، 249/5.

(27) عبد المعطي بن خطيب الحمدي التونسي. ولد سنة تسع وعشرين وثمانمائة 1425 (1426 م) أخذ الفقه وأصوله عن عيسى الحصيني، وعلى الحساوي، وإبي القاسم المصمودي والتقى الفاسي تلميذ ابن عرفة، وعبد الغني النجمي. وحضر درس أحمد القشاني وأخيه عمر، وتميز في فنون العلم. وقد أخذ عنه جانب محمد الخطاب آخرون، انظر، السخاوي، 81/3، أحمد بابا، ص 286.

(28) يحيى بن أحمد بن عبد السلام، عرف بالعلمي، بضم العين وفتح اللام، نسبة للعلم فيما قيل، =

الخير السخاوي، والشيخ شمس الدين محمد بن ناصر الدين المراغي. وتضيف بعض المصادر⁽²⁹⁾ انه تلقى دروسا عن الشيخ احمد زروق⁽³⁰⁾، والشيخ علي

= ولد في تاريخ غير معروف بقسطنطينة واشتغل فيها على قاضي الجماعة عمر القلشاني. ثم رحل الى القاهرة وهو فاضل بحيث انه قال : لم يكن يفتقر لأحد في الاشتغال، وحضر يسيرا عند البساطي، واخذ الحديث عن ابن حجر، ثم انضم الى الحسام بن حريز، ثم لما ولى الأخير القضاء استنابه في تدريس المنصورية. وتصدر للتدريس بجامع الأزهر وغيره. وتلمذ عليه كثيرون خاصة في الفقه، وصدر باخره من أشهر علماء عصره. ثم حج سنة 875 هـ / 1471 م وقطن مكة وياشر تدريس الفقه وأصوله، والكلام، والمعاني، والمنطق. وتوفي يوم الاثنين رابع ربيع الثاني سنة ثمان وثمانين وثمانمائة 12 مايو 1483). انظر، السخاوي، 216/10، احمد بابا، ص 636 — 637، الزركلي، 136/8.

(29) احمد بابا، ص 329، الانصاري، نفحات النسرين، ص 190، والمثل العذب ص 190، الزاوي، ص 386.

(30) هو الفقيه الصوفي احمد بن احمد بن محمد بن عيسى البرنس الفاسي شهير بزروق وكما كتب عن نفسه ولد يوم الخميس ثامن وعشرين من المحرم سنة 846 هـ (8 يونيو 1442م) وتوفيت عنه والدته بعد ولادته بثلاثة أيام، ولحقها والده بعد ذلك بيومين، فكفلت جدته حتى بلغ سن العاشرة، فحفظ القرآن الكريم، وتعلم صناعة الحرز، وفي سن السادسة عشر بدأ تلقي علوم الدين على شيوخ منهم علي السطّي، وعبد الله الفخار، ورحل الى تونس لطلب المزيد من العلوم، فأخذ عن كبار علمائها كالشيخ الرصاع وعبد الرحمن الثعالبي، كما أخذ عن الحافظ التنيسي، والامام السنوسي، والشيخ حلولو وغيرهم. ثم رحل الى مصر والتحق بالأزهر حيث درس فيه على القورى، والزهرى، والمجاصي والنور السهنوري، والحافظ السخاوي وغيرهم. كما اشتغل بالتصوف فأخذ الرسالة القدسية وعقائد الطوسي على الشيخ عبد الرحمن المجدولي، كما أخذ التصوف أيضا عن احمد بن عقبة الحضرمي. وقد تخصص في جميع العلوم : التفسير، الحديث والفقه، الأدب، النحو، والتصوف. وله تأليف كثيرة يميل فيها الى الاختصار والتحرير. ومن مؤلفاته : شرحان على الرسالة، «شرح الارشاد»، و«شرح مواضع من مختصر خليل» و«شرح القرطبية»، و«العقيدة القدسية، للغزالي»، ونيف وعشرين شرحا على «الحكم، لابن عطاء الله»، و«شرح حزب البحر»، و«شرح مشكلات الحزب الكبير» و«شرح الأسماء الحسنى». وله كتاب «القواعد في التصوف» و«الكناش» و«الرحلة» وله مؤلفات كثيرة غير مذكور، وتحتفظ المكتبات العالمية التي تهتم بالخطوط بنسخ من أغلب هذه المخطوطات. لقد حج عدة مرات، وأخذ عنه جماعة من الأئمة كالشيخ اللقاني، ومحمد بن عبد الرحمن الخطاب، والزين طاهر القسنطيني وغيرهم. وتوفي في صفر سنة 899 هـ (نوفمبر 1494) بمنطقة ذكيران بمصراته — ليبيا وقبره مشهور، وزاويته ومسجده معروفان، ويقصدهما الطلاب لحفظ القرآن.

للمزيد من المعلومات عن امد زروق انظر : احمد بابا، ص 130 — 134، الانصاري، المثل العذب، ص 181 — 184، ونفحات النسرين، ص 185، الزاوي، ص 83 — 85 :

الخروبي⁽³¹⁾. وهذه المصادر التي خلطت بين محمد الخطاب الذي استقر في مكة وشهر بالرعي، ولم يغادرها حتى مات، وبين أخيه الأكبر الذي يحمل نفس الاسم وشهر بالخطاب، وعاد الى طرابلس وتلقى دروسا عن الشيخين المذكورين، واغلب الظن أنه أخذ عنهما التصوف، حيث كان لكل منهما زاوية، (أحمد زروق في مصراته، وعلى الخروبي في طرابلس).

وفي عام 891 هـ / 1486 م وهو لا زال مقيما في مكة، صاهر محمد الخطاب الرعي شخص يسمى ابن عزم على ابنته⁽³²⁾، وربما تكون هي التي رزق منها بابنه محمد، (أي الخطاب الصغير، وبركات).

لقد استطاع محمد الخطاب الكبير أن يؤسس نفسه كعالم مجتهد في مكة، رغم ظروف معيشتة القاسية، حسب شهادة أستاذه السخاوي، والذي نقل عنه هذه المعلومات. يقول السخاوي عن تلميذه الذي كان يلتقي به حتى سنة 894 هـ / 1489 م، خلال هذه المرحلة من حياته في مكة، استطاع ان يجلس «للقراء في الفقه والعربية وغيرهما، وولى مشيخة رباط الموفق»⁽³³⁾، وباشر التكلم في عمارة

= على فهمي خشم أحمد زروق والزروقية، طرابلس : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان (1981).

(31) علي الخروبي أحد فقهاء طرابلس المتصوفين، وينتمي الى أسرة عريقة في العلم عاش في القرن الخامس عشر، أسس زاوية بقرقارش غربي طرابلس تعرف بزاوية الخروبي، وتلقى على يديه علوم الفقه والتصوف العديد من الطلاب منهم أحمد زروق، محمد الخطاب، وابنه محمد علي الخروبي وغيرهم.

(32) السخاوي، 288/7.

(33) رباط الموفق يقع بأسفل مكة، وقفه الموفق علي بن عبد الوهاب الاسكندري سنة 604 هـ (سبتمبر 1207)، وكانت توجد بمكة ربط كثيرة يسكنها الفقراء وانباء السبيل الوافدين والحجيج، وقد أوقف عليها الموسرون أموالا. وكان يسكن باحد بيوتات رباط الموفق في أواخر القرن السابع الهجري المولى الصالح أبو عبد الله بن مطرف الأندلسي كما سكن أبو سالم العياشي في القرن الحادي عشر باحد بيوته، واستعمل بيتا آخر للطبخ، وحدثنا عن مكتبة كانت توجد به في وقف المغاربة من بين ماكانت تضمه «رحلة ابن رشيد السبتي». انظر أبو الحسن علي القلصادي، رحلة القلصادي المتوفى بباجة بأفريقية سنة 891 هـ (1486) دراسة وتحقيق محمد أبو الاجفان، تونس : الشركة التونسية للتوزيع (1978) هامش 220، ص 134، وانظر أيضا أبو سالم العياشي، رحلة العياشي ص

وقف الطرحا، كل ذلك مع الفاقة والعفة، ونعم الرجل»⁽³⁴⁾. وتسكت المصادر التاريخية عن تزويدنا بأي معلومات أخرى عن محمد الخطاب نزيل مكة. ولكن المصادر التي أرخت لابنه محمد تذكر انه ولد بمكة عام 902 هـ/1514 م⁽³⁵⁾. وهذا يعني أن محمد الخطاب الكبير كان حتى ذلك التاريخ يعيش بمكة. وأيضا، يذكر ابنه محمد، في اشارة أخرى، أنه أتم بعض الدروس على والده عام 920 هـ/1514 م⁽³⁶⁾ وهذا يعني أنه حتى هذا التاريخ كان يعيش بمكة، ولا نعرف عنه شيئا بعد ذلك التاريخ. ويمكن القول، أنه عاش أكثر من ستين عاما. وأغلب الظن، أنه مات في مكة المكرمة. وليس بتاجوراء كما يقرر الباحث عبد السلام الشريف⁽³⁷⁾.

أما محمد الخطاب، الذي يذكر الانصاري أنه مات في طرابلس عام 945 هـ/1538/1539 م وقبره معروف داخل ثغر طرابلس، واعتقد خطأ الشريف أنه تاريخ ومكان وفاة الخطاب⁽³⁸⁾ الكبير فإنه ينسحب على شقيقه الأكبر، الذي عاد الى طرابلس عام 886 هـ / 1481 م كما يقول السخاوي. والسخاوي الذي يقدم لنا ما نعرفه عن محمد الخطاب الكبير، نزيل مكة، يقول انه يُعرف بمكة «بالخطاب»، ويتميز عن شقيق له أكبر منه اسمه محمد أيضا بالرعي، وذلك الخطاب وان اشتركا في ذلك لكن للتمييز ويعرف في مكة بالطرابلسي⁽³⁹⁾.

اذن محمد الخطاب الذي عاش ومات بطرابلس، هو الأخ الأكبر لمحمد الخطاب الرعيي نزيل مكة. ولد في طرابلس عام 856 هـ / 1452 م وتعلم بها. وقد

(34) السخاوي 288/7.

(35) احمد بابا، ص 594، وانظر أيضا، الانصاري، المنهل العذب، ص 197، الزاوي، ص 387.

(36) محمد محمد الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، طرابلس مكتبة النجاح الجزء الأول،

ص

(37) أبو عبد الله محمد بن محمد الخطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ط 1، تحقيق عبد

السلام محمد الشريف بيروت : دار الغرب الاسلامي (1984)، ص 14.

(38) نفس المصدر، ص 14.

(39) السخاوي، 288/7.

أخذ عنه أخوه محمد الخطاب دروسا في الفقه قبل أن ينتقلا سويا الى الشرق وعاد بعدها الأخ الأكبر الى طرابلس، واستقر في ضاحية تاجوراء.

وبالرغم مما كان يتوافر للأخوين الخطاب من جو علمي وروحي في مكة المكرمة الا أن الأخ الأكبر، وربما لأسباب اقتصادية، قرر العودة الى طرابلس، كما ذكرنا حوالي 886 هـ / 1491 م حيث أسس زاوية. وبدأ يقوم بالتدريس فيها. وقد كانت الزوايا في ذلك الوقت، بالاضافة الى كونها مراكز للتعليم وايواء المسافرين والمحتاجين، كانت مراكز للنشاط الصوفي الذي أصبح ظاهرة واسعة الانتشار في شمال افريقيا، ومزدهرة في طرابلس بشكل خاص، باعتبار ان التصوف أصبح صيغة جديدة مقبولة من صيغ الورع الديني. فتحت التأثير المتعاظم لأعمال أبي حامد الغزالي، أصبح فقهاء السنة المالكيون يقبلون كثيرا من مظاهر التجربة الصوفية، بشرط أن تكون معتدلة، ودمج التصوف مع برامج تعليم علوم الدين المختلفة، وظهر فقهاء يجمعون بين علمي الظاهر والباطن، أو بين الفقه والتصوف، وانتشر التصوف بين العامة والخاصة على السواء⁽⁴⁰⁾.

ان المذهب المالكي الذي جدد وانتعش في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي في اقطار المغرب العربي بفضل مجموعة من الفقهاء الممتازين من أمثال ابن عرفة، أصبح المذهب الرسمي والشعبي السائد في شمال افريقيا في القرن الرابع عشر حيث سيطر فقهاء المذهب بشكل أساسي على كافة المؤسسات الدينية ويحتلون مناصب القضاة والمفتي وقاضي الجماعة، وكانت أسماء كبار الفقهاء تحجب اسم أي ولي من الأولياء الصالحين في ذلك العصر⁽⁴¹⁾. ومع ذلك كانت الحركة الصوفية مزدهرة وقوية. وازدادت قوة وانتشارا مع نهاية القرن الخامس عشر عندما وجدت حركة التصوف مجالا أوسع للنمو والانتشار، والتأثير الفعال في الممارسة الدينية ومظاهر الحياة الاجتماعية. وكان لهذا التأثير انعكاساته في ميدان النشاط الثقافي والتعليمي اللذان اصطبغا بصبغة دينية — صوفية وهذا ما أعطى الزوايا التي أصبحت ظاهرة منتشرة آنذاك في المنطقة المعروفة اليوم بليبيا وغيرها من مناطق المغرب العربي وظيفة تعليمية واجتماعية بالاضافة الى وظيفتها التعبدية الموروثة من

(40) برنشفيك، ص 352.

(41) نفس المصدر.

التنظيم الأصلي للزاوية، وهو الرباط الذي كان مركزا للعبادة والعمل الديني والحربي.

وقد كانت الرباطات الاسلامية تنتشر على طول الساحل الليبي⁽⁴²⁾، وقد تحول بعضهم الى زوايا في القرن الخامس عشر وما بعدها، علاوة على زوايا أخرى قام بتشيدها بعض الفقهاء والصالحين، لتقوم بمهمة التعليم والعبادة ورعاية السبيل والمحتاجين، ومن بين هذه الزوايا زاوية محمد الخطاب التي أنشأها قرب تاجوراء قريبا من ساحل البحر بعد عودته من مكة، وسرعان ما تحولت هذه الزاوية الى مدرسة يقصدها طلاب العلم، والمنتمين الى حركة التصوف. والمدقق في كتب السير والتراجم التي أرخت للحركة الفكرية في ليبيا في القرن الخامس عشر وحتى الثامن عشر يلاحظ كثرة المتصوفة والزهاد خلال هذه المرحلة⁽⁴³⁾ وقد أصبح محمد الخطاب الذي يقول عنه السخاوي بأن «له فضيلة تامة مع الصلاح والخير»⁽⁴⁴⁾ في أواخر عمره علما من أعلام الفقه، وصوفيا من كبار المتصوفة، يقصد مجلسه كبار الزهاد في ذلك الوقت، حيث كان التصوف من أبرز مظاهر الحياة الاجتماعية والفكرية في أقطار المغرب العربي عموما، وفي المنطقة الغربية والجنوبية مما يعرف اليوم بليبيا جنوبيا⁽⁴⁵⁾. وقد ترجم الخطاب سلوكه هذا في برامج زاويته التعليمية حيث كان يعلم طلابه التواضع عمليا، وخدمة العامة ومصالح الجمهور. ويكشف الفقيه الصوفي محمد بن علي الخروني احد تلاميذ الخطاب جانبا هاما من شخصية الخطاب وسلوكه الصوفي، فيقول: «وكان هذا السيد من أصحاب الوالد رحمه الله تعالى ومن تلامذته رحمهم الله جميعا، وكان هذا الشيخ كثير العبادة شديد الورع زاهدا عالما عارفا بالله تعالى، له تطلع في علم التفسير،

(42) محمد الهادي شعيره «الرباطات الساحلية الليبية الاسلامية» ضمن أعمال مؤتمر : ليبيا عبر التاريخ، المنعقد في بنغازي بكلية الأدب (16 — 23 مارس 1968)، ونشر تحت عنوان ليبيا عبر التاريخ، بنغازي الجامعة الليبية — كلية الآداب (19) ص 235 — 247.

(43) انظر على سبيل المثال تراجم الأعلام في ابن غلبون، التذكار فيمن ملك طرابلس وماكان بها من الاخيار، واحمد النائب الانصاري، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب وكتابه، نفحات السرين والريجن في من كان بطرابلس من الأعيان.

(44) السخاوي، 289/7.

(45) برنشفيك، 384/2.

وأكثر كلامه فيه بالمواهب الربانية، والحقائق العرفانية، والنكت الصوفية. إذ كان له قدم فيه». ويضيف الخروبي أنه كان شديد الاقتداء برسول الله ﷺ في مشيته وجلوسه وأكله وشربه وجميع أفعاله ويقول: «الخير كله في ذلك» ويعلم ذلك لتلاميذه وزواره، ويعلم الناس العبادات بالقول والعمل ويتجرد أمام تلاميذه على شاطئ البحر ويبقى في مئزره ويعلمهم كيفية الوضوء والغسل.

ويواصل الخروبي حديثه عن معلمه فيقول «وكان هذا السيد: مهابا، وقورا، صموتا، دایم الذكر، ملازما للخلوة، الا اذا خرج للتفسير أو تقرير كلام القوم واطهار معاني حقائقهم، وشرح ما أشكل من عباراتهم، وبيان ماغض من اشاراتهم... وكان هذا السيد يستعمل السماع لكن بشرطه، ومع أهله، وفي محله»⁽⁴⁶⁾.

والواقع أن «السماع» أو استعمال الموسيقى في شكل مدائح واذكار فردية أو في شكل حفلات موسيقية أو غنائية وتسمى (حضرة) أحد الممارسات الصوفية التي كان فقهاء السنة يرفضونها ولا يتوافقون معها، تنظم لتوفير أسباب السمو الروحي وتسهيل عملية الانجذاب. وقد ثار جدل كبير في الأوساط الفقهية طيلة القرن الرابع عشر حول جواز أو عدم جواز السماع. وقد كتب أحد الفقهاء التونسيين رسالة في مسألتين اختلف حولهما فقهاء طرابلس تتعلقان بالسماع فصلّ فيهما وبين الوجه الشرعي فيهما⁽⁴⁷⁾.

وعلى أية حال مع أواخر القرن الرابع عشر نجد قبولا واسعا لمبدأ السماع ولم يبق أغلب الفقهاء مصرين على استنكاره. وكان الخطاب من بين الذين كانوا يحبون السماع، وكان يعقد له جلسات متنوعة على ثلاث مستويات الأولى خاصة مع خواصه، على حدة، ومع خواص خواصه، في جلسات أخرى، وفي جلسات ثالثة يحضرها عموم الفقهاء أو الجمهور الواسع. وكان يستمع الى شعر ابن الفارض وأمثاله من شعراء الصوفية⁽⁴⁸⁾.

(46) نقلا عن الانصاري، المنهل العذب، ص 191 - 192، وانظر أيضا، الزاوي، ص 386 - 387.

(47)

(48) الانصاري، المنهل العذب، ص 192 - 193، الزاوي، ص 387.

وقد استمر الخطاب نزيل تاجوراء يواصل عمله في زاويته بتعليم الأدب الصوفية وتدرّس فروع العلوم الدينية، وخاصة التفسير، للطلاب والمريدين الى أن مات في أواسط شعبان سنة 945 هـ/1547 م، عن عمر يناهز 92 عاماً، ودفن بزاويته المذكورة بقرية تاجوراء. وقد كانت وفاته قبل مجيء الاتراك العثمانيين واحتلالهم لطرابلس في صيف 1551 م، بحوالي أربع سنوات.

تمحل أبي الحجاج يوسف البلوي في استنباط الفوائد والنكت العلمية «دراسة في كتابه ألف باء»

ذ. أحمد حدادي

كلية الآداب — وجدة

قد يستغرب دارس الأدب الأندلسي، وهو يتصفح كتب التاريخ وتراجم الشيوخ ومعاجم العلماء والطبقات، إهمال ذكر علّم مبرز له قدم راسخة في الأدب والزهد والتاريخ واللغة، إذ إن الإشارات الواردة عنه في قليل من المصادر والمراجع لاتقدم لنا طبيعة مقامه الحقيقي في التراث الاسلامي، ثم ان المصادر المتداولة بين الدارسين لاتختار له من إنتاجه شيئاً ذا بال وبذلك لانستطيع أن نتعرف شيئاً كثيراً عن عقله ومنهجه واهتمامه، ولولا كتابي المطبوع الموسوم بـ «ألف باء» لطوي ذكره طياً.

التعريف بالبلوي ابن الشيخ (573 — 653 هـ)

هو أبو الحجاج يوسف بن محمد بن إبراهيم الانصاري البلوي البياسي، كان من أشياخ المؤرخين الأدباء المشهورين بالتصنيف والإلقاء صحبة ابن سعيد زمانا باشبيلية ثم بالجزيرة الخضراء وحاضره غير ما مرة بمحضرة تونس واستفاد من فنون آدبه مالا ينسى به ذكره وذكر أنه كان حافظاً للنكت تواريخ الأندلس حديثاً وقديماً، ذاكرةً للفكاهات التي صيرته للملوك والكبراء جليسا وندياً. الا أنه بُلي بالتقدير على نفسه الى حين حلول رسمه، فكان يجمع ما يحصل له من المرتب وأنواع

الإحسان ولا يخرج من ذلك إلا ما لا بد منه مما يقيم به أودّه الإنسان⁽¹⁾ وكان عند سلطان إفريقية في حظوة وراتب شهري⁽²⁾، وكان البلوي مؤرخاً⁽³⁾ وفقياً⁽⁴⁾.

ومن روى عن محمد بن حسن بن خلف الانصاري المعروف بابن صاحب الصلاة⁽⁵⁾ وعبد الله بن الحسن بن أحمد الانصاري القرطبي⁽⁶⁾ ويعد البلوي في مشيخة محمد بن أحمد الاستجعي الحميري⁽⁷⁾. وله ذكر في أسانيد رواية بعض لأشعار⁽⁸⁾ وغيرها⁽⁹⁾. قال السيوطي : قال الذهبي : كان علامة اخباريا لغويا بارعا في العربية وضروبها يحفظ الحماسة وديوان المتنبي وأبي تمام وسقط الزند والسبع المعلقات⁽¹⁰⁾. وكان رحمه الله موفور الحظ من علم اللغة والادب ذاكرة لهما متقدما فيهما ببلده مشاركا في العربية والفقه والأصول وغير ذلك مسائل الى التصوف معدوداً في العلماء العاملين...⁽¹¹⁾.

تأليفه :

1) الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، وهو تاريخ ابتدأ فيه بمقتل عمر

- (1) اختصار القدر المعلق في التاريخ المعلق لابن سعيد 94 — 95. ط دار الكتب الإسلامية.
- (2) المغرب في حلى المغرب لابن سعيد 73/2. ط دار المعارف بمصر.
- (3) نفسه 210/1 — 427.
- (4) نفح الطيب 296/4 — 363 و 147/1 — 175. وانظر كذلك كتاب رايات المبرزين وغايات المميزين لابن سعيد ص 129. ط القاهرة.
- (5) الاحاطة لابن الخطيب 74/3.
- (6) نفسه 407/3.
- (7) نفسه 329/2.
- (8) الحلل السندسية في الأخبار التونسية للسراج الوزير 252/1.
- (9) الحلل السندسية في الأخبار والأثر الاندلسية للأمير شبيب أرسلان 192/1.
- (10) بغية الوعاة في طبقة اللغويين والنحاة 359/2 ترجمة 2189.
- (11) وانظر بعض أخباره في عنوان الدراية للغبريني 144 — 292 — 297.
- (11) صلة الصلة لابن الزبير 218 وانظر أيضا : التكملة لابن الأبار عدد 2089 وبروكلمان 310/1. ولا حظ الاختلاف في سنة الوفاة، وانظر كذلك ديوان أبي اسحق اللبيري ص 8. بتحقيق د. محمد رضوان الداية.

(رض) وذكر الحوادث الى خروج وليد بن طريف على هرون الرشيد ببلاد الحزيرة لما قدم الى تونس، جمعه للأمير أري زكرياء الحفصي صاحب إفريقية وهو في مجلدين، أجاد في تصنيفه وكلامه فيه كلام عارف بهذا الفن⁽¹²⁾.

(2) ألف باء وهو موضوع الدراسة.

(3) تذكير العاقل وتنبيه الغافل⁽¹³⁾.

(4) تكميل الابيات وتتميم الحكايات، وهو مما اختصره للألباء في كتاب الف باء⁽¹⁴⁾.

(5) الحماسة، وقد جمع فيه أشعار العرب من أهل المشرق والأندلس، في مجلدين وقد ضمنه الكثير من الحكايات والأشعار وأخبار الشعراء وما الى ذلك وأورد ابن خلكان أطرافاً منه⁽¹⁵⁾.

(6) فهرسة لم تذكره المصادر التي تترجم للكتب، وانما ورد ذكره في كتابه ألف باء⁽¹⁶⁾.

الدراسة :

1) التعريف بكتاب الف باء :

قال حاجي خليفة : كتاب ألف باء في المحاضرات، وهو مجلد ضخمة... ذكر فيه أنه جمع فوائد بدائع العلوم لابن عبد الرحيم ليقرأه بعد موته إذ لم يلحق بعد لصغره إلى درجة النبلاء... ثم ذكر تسعة وعشرين بيتاً على عدد الحروف المعجبية وشرحه كلمة كلمة مع مقلوبه ومعكوسه. وأورد في أول الشعر ثمانية أبواب وفي آخره أربعاً من الكلمات المزدوجات المتشابهات الحروف، وهو تأليف غريب لكن

(12) هدية العارفين 126/1 — 127.

(13) كشف الظنون 394/1.

(14) نفسه 471/1.

(15) هدية العارفين 554/1. تاريخ الفكر الأندلسي لانغل بالنثيا 133 ط 1.

(16) الف باء 166/1.

فيه فوائد كثيرة⁽¹⁷⁾.

ومما ذكره الدكتور محمد أبو الأجفان في تحقيقه لكتاب الافادات والانشادات لأبي إسحق الشاطبي أن هناك كتباً تتضمن تقييدات في مسائل مختلفة وفوائد وغرراً وطرائف وفوائد ولطائف المحاضرات وانشادات ثم قال : وقد حدثني الدكتور مصطفى الزرقاء عن كتاب طريف من هذا الصنف طبع بمصر منذ حوالي قرن لأبي الحجاج البلوي يحمل عنوان ألف باء، بناه مؤلفه على قصيدة رتبها ترتيباً هجائياً. وكان يأخذ من كل بيت منها كلمة أو كلمات يقلب حروفها، فإن خرجت صيغة مهملة تركها وإن خرجت صيغة ذات معنى تعرض له وأفاض في شرحه مستطرداً بذكر ما يتعلق به من شواهد وأخبار ونوادر، فمثلاً إن كانت الكلمة دالة على بلد تحدث عن أعلامه وذكر ما يتصل به⁽¹⁸⁾.

وهذا يدلنا على أن الكتاب لم يكن مشهوراً بين أيدي الناس إلا في العقود المتأخرة وذلك بالرغم من أهميته الكبرى في العصور القديمة ويقول آخيل يالنثيا : وكتاب الف باء أشبه بموسوعة جامعة لفنون الثقافة العامة، وقد كتبه في أسلوب بليغ والتزم فيه السجع بين الحين والحين ورتب حروفه على حروف المعجم، وتناول فيه موضوعات في الحساب والطبيعة والنبات والحيوان وتكلم عن الإنسان (صفة أعضائه وملاحم وجهه وفضائله ورذائله، وتحدث في علم الاجتماع والشرعية والاديان والمذاهب وفقه اللغة ومخارج الحروف والنحو ومعاجم اللغة وعلم الصرف والشعر والحكايات والاساطير. والكتاب عبارة عن موسوعة مختصرة تجمع أطراف ثقافة أوساط الناس في عصره وتجعلها في متناول قارئه⁽¹⁹⁾.

وقال عنه أيضاً : وكان لغويا مؤرخاً شاعراً ذا إلمام نادر بما قالته العرب من شعر في الجاهلية والإسلام حتى يقال إنه كان يحفظ حماسة الطائي وديوان المتنبي وكل ما قاله الستة المتقدمون من شعر الجاهلية وغير ذلك كثير.

(17) كشف الظنون 1/150 — 151. وانظر مقدمة الكتاب : الف باء 2، 3، 4 والآيات ص 11، 12.

(18) الافادات والانشادات لابن اسحق الشاطبي، المقدمة ص 60.

(19) تاريخ الفكر الأندلسي 179 ط 1. القاهرة.

ولا شك أن هذه الثقافة الواسعة هي التي أهلتها لأن يؤلف مثل كتاب ألف باء الذي يشتمل على كثير من الفوائد والنكت العلمية في مختلف الفنون.

وإذا علمنا أنه ليس من الترف العقلي أن نجد علماءنا الأجلة يقدمون زناد فكرهم في المسائل العويصة لتذليلها ويفكرون في السهولة الممتنعة لاستخراج نواذر وأحكام وغرائب وعجائب تلفت نظر المبتدي والمتبي، فقد حاولوا أن يجدوا لكل مسألة تعليلاً ولكل مشكلة حلاً ففكروا في الحروف والأسماء والأفعال والجمل والنصوص والآيات والأبيات المشكلة والأحاديث المشكلة واستنبطوا مسائل عجيبة من المكررات والمبهات والمتشابهات.

وكان العلماء يهتفون للسؤالات إجابات لطيفة وذكية، لأنهم كانوا إذا سئلوا أجابوا بما يفهم ولا يترك مجالاً لشك السائل. وكان بعض الأجوبة بالبديهة والارتجال. وكانت الفوائد والنكت كثيرة غالباً في كتب الأمالي والمسائل والشروح وشرح الشروح. ونحن نعرف أن العلماء كانوا يجدون لذة عظيمة ويشعرون بفرح عظيم عندما يصلون إلى معنى بديع أو نكتة حسنة أو طريفة من الطرائف. وإذا عرفنا أن هؤلاء العلماء كانوا يخلصون النية في تأليف كتبهم اهتدينا إلى سبب بقاء ذكر مؤلفاتهم العجيبة كالعمدة لابن رشيقي وزهر الآداب للحصري وغيرها من الكتب التي نوه بها ابن خلدون وهي النوادر لابن علي القالي والكمال للمبرد وعيون الأخبار لابن قتيبة والبيان والتبيين للجاحظ، هذا إلى مصادر أخرى كثيرة لا يزال الأدب العربي يلهج بذكرها.

قال أبو الفتح ناصر المطرزي في كتابه : المغرب في ترتيب المعرب : النكتة كالنقطة، ومنها النكتة من الكلام وهي الجملة المنقحة المحذوفة الفضول. ويقال النُّكات بكسر النون قياساً على نطفة نطاف وبُعقة وبِقاع ورُقعة ورقاع⁽²⁰⁾.

وقال صاحب ترتيب القاموس : رطبة مُنكتة كمحدثة بدأ فيها الإِراطاب⁽²¹⁾ وقال الشريف الجرجاني : النكتة مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر

(20) المغرب (مادة نكت).

(21) ترتيب القاموس (نكت).

من نكت ربحه بأرض إذا اثر فيها، وسميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثير الخواطر في استبطانها.

وقد تأتي النكتة في التراث الإسلامي بأسماء مختلفة منها : الفائدة — اللطيفة — النادرة — العجيبة — الغريبة — الطريفة — العائدة — الحقيقة — الدقيقة — التدقيق — التأويل — الوجه الغريب — المسألة وعيون المسائل — الحكاية — الموعدة — الوصل — التنبيه — التذليل — التكميل — التتمة — الإشارة — التلويح — الدرة — وقد يشيرون الى المعاني الدقيقة بقولهم قف — الخ الخ.

أما كتب الفوائد والنكت فهي كثيرة. وقد ذكر منها حاجي خليفة في كشف الظنون واسماعيل باشا في إيضاح المكنون وهدية العارفين وطاش كبرى زادة في مفتاح السعادة وذيل كشف الظنون وكذلك فوائد شيزكين في معلمة الحاصة بالتراث — عدداً عظيماً يضيف المجال بذكر ذلك كله. إذ أن عدد ذلك يزيد على ثلاثمائة كتاب مما يتصل بال نوادر والمسائل والأمثالي والفوائد. وذلك في علوم القرآن والحديث والفقه والأصول والشروح واللغة والنحو وغير ذلك.

أما لفظة التمثل فتعني طلب المعنى بالحيلة والتكلف قال صاحب ترتيب القاموس :

المحل : المكر والكيد والغبار والشدة والجذب وانقطاع المطر.

والمحال بكسر الميم : الكيد ورؤم الأمر بالحيل والتدبير والمكر والقدرة والجدال والعذاب والعقاب. والعداوة والمعاداة والأهلاك. ويقال مَحَلٌ به محلاً ومحالاً كاد سعاية الى السلطان. وما حله مما حلة قاواه حتى يتبين أيهما أشد. ورجل مَحَلٌ لا ينتفع به. ويقال مَحَلْنِي أي قَوْنِي.

قال علي رضي الله عنه : إن من ورائكم أموراً متاحلة، أي فتننا يطول شرحها. وليس بحديث كما توهمه الجوهري (22).

وقد نبه البلوي مراراً الى أن سيتحمل ويحتال في دراسة مواده اللغوية ومن ذلك قوله :

(22) ترتيب القاموس (م ح ل).

«... مثال ما ذكرته لك (أب) في بابه و(أخ) و (أد) وكذلك فكذلك الى آخر حروف المعجم، فلما لم يتزن لي ذلك احتلت عليه وتركت هذا المعنى وقلت (أب) الذي هو المرعى وأخ و(أد) وجئت بواو العطف في اللفظة حتى تدخل في الوزن ويصح دخولها في العروض التي بنيت عليها... الخ(23).

ومع أن البلوي جعل كتابه خاصاً بتربية ولده فإنه جعله كتاباً حافلاً بالروايات والعلوم والاشعار والأخبار، يقول في مخاطبة ولده :

«... قال عليه الصلاة والسلام : ما نحل والد ولداً أفضل من أدب حسن. وقيل : من أدب ولده أرغم حسده، ومن لم يجلس في الصغر حيث يكره لم يجلس في الكبر حيث يحب. وسياتيك قول ابن عباس رضي الله عنهما : ذلك طالبا فعززت مطلوباً...»(24).

وبما أن البلوي ألف كتابه ليربي به ولده عبد الرحيم ويمتحن به عقله فإن ذلك يظهر في أبيات لزومية مصدراً بها تأليفه. ومشيئاً إلى أهداف أخرى من تأليف الكتاب : فيقول :

قال ابن شيخ يلى	على الذي يستملي
هذا الكتاب أصلي	أعددت له لأصلي
به عظم الجهل	حق يرى يا أهلي
بالقرب لا بالمهل	يذوب ذوب المهل
صنعت من أجل	عبد الرحيم بخلي
وذاكمو لعللي	استقي من ذا الغل

ويقول أيضاً

جمعت في مهـل	من جبل وسهـل
فاختلطت بالهزل	الفاظه والجزل
فهاكه يا خـلي	كعسل او خـل

(23) الف باء 8/1.

(24) الف باء 18/1.

فخذه أو فخل فرغت من سجل
نفسى دعا لاجل بصوتي المهل
ودمعى المنهل يا رب ألف شملي⁽²⁵⁾

ومن أجل أن يشحذ قريحة ابن ألف لابن نظماً يشتمل على 40 بيتاً على تركيب مخصوص وقال له :

بني تركت لك هذه الأبيات ذوات الأشكال ذات إشكال لكونها بريئة من الضبط عرية عن النقط وفعلت ذلك لتفتح لها ذهنك كما فتحت جفحك وتشحذ قريحتك، فترى ذبيحتك، وتنظر ما انتجت معرفتك وأخرجت مغرفتك، فإن كسوت الأبيات جلبابها، ومنحت أسبابها وفتحت أبوابها فاشكلها ببيانك قبل بنائك وبفصاحتك قبل راحتك وأنت حينئذ الولد وزين البلد ولمثللك يقال أحدث، طلبت فوجدت، بارك الله فيك وفيما تخرجه من فيك. وإن كانت الأخرى ولم تُقَوَّ عليها ألبَّته وعجزت عنها قريحتك الميته فانظرها في آخر الكتاب مخطوطة مشكولة منقوطة، مفسرة ميسرة مكسوة معطرة وكف عن لومي وأمسك وبُؤ بالعجز على نفسك وسل مرشداً وقل منشداً :

رحم الله الحريري لو كا ن رأى قائل هذا سرّه
ودرى أن قد أتى بعده من غاص في البحر فوافى دُرّه

وبعد فهي كما تراها نوع من المعنى، والاسم الذي لا يسمى وضرب من اللغز وجنس من الرمز، أو يشكل حتى يشكل. وإذا شكل وقرئ لم يفهم إذ هو مبهم حتى يفتح مقفله، ويشرح مغفله فإذا فسر يسر وإذا شرح فتح، فتح ان شاء الله الباب ويرفع لك الحجاب، فتدخل المجالس والقباب فتعتق الكواعب الأتراب وتعتق الألوة والكباب وتعتق اللذيد من الشراب بالكؤوس والأكواب وتسمع تلك النغمات من الغانيات وتلحظ ذلك النبات والزهر الذي هو أشنات، وتنظر التمر الذي في الغراسات النابتات في أشجار الجنات-الثابتات على الأنهار الجارية. لعلك تتولى هذا الذي ذكرته من المعاني الفاخرة هي صفة جنات الآخرة فاقول إن في الدنيا ماهو أشهى واحلى مما ذكرت وأعلى هو العلم الذي

لا شيء أنفع ولا أرفع منه ولا لأحد غني عنه ومن طعم حلاواته وتنعم بآياته
وسحب ضافي أثوابه وتسرب صافي أكوابه لم يشتغل بسواه ولم يعدل عن سواه
ورآه أنفع شيء ناله في اكتسابه. وأرفع توب اكتسب به ألم تسمع ما قاله الشاعر
المصيب والذي نال من العلم أو فر نصيب⁽²⁶⁾.

لئن رفع الغني لواء مال لأنت لواء علمك قد رفعتا
وان جلس الغني على الحشايا لأنت على الكواكب قد جلستا

ثم قال يجله من فضل المال على العلم :

جعلت المال فوق العلم جهلا لعمرك في القضية ماعدلتا
وبينا بنص الوحي بؤن ستعلمه إذا طه قرأتا

يريد قوله تعالى : ﴿وقل رب زدني علماً﴾⁽²⁷⁾. وهذا الشاعر هو أبو اسحق
ابراهيم بن مسعود الإيبري رحمه الله والقصيد حسن طويل كان الفقيه أبو عبد
الله ابن سورة شيعي رحمه الله يحمل طلبته على حفظه لجودته، ولو اكتفى أحد
بما عنده من العلم لاكتفى موسى عليه السلام ولكنه طلب الزيادة فقال للخضر
عليه السلام : «هل اتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً»⁽²⁸⁾ فلولاً ان العلم
أفضل الموجودات ما أمر الله نبيه عليه السلام ان يستزيد منه... الخ.

ومن أبيات ذلك النظم المعنى الذي يشير اليه أبو الحجاج البلوي، وهو الذي
بنى عليه كتاب قوله :

1. أخي احيء بقليل ثقيل مهيب مهيب بطل بطل
6. اخال اخال بقول تقول يعيب يعيب يحل يحل
9. وآب وآب وآب وآب وات وات وبـل وبـل
10. وباء وباء وباء وبـا وتاء وتاء وبـل وبـل

(26) هذه الأبيات مقتطعة من تائية أبي اسحق الإيبري. انظر ديوانه 19 — 30. محقق د. رضوان
الداية ط مؤسسة الرسالة.

(27) سورة طه 114.

(28) سورة الكهف 66.

شاء الله تعالى، واد بن طابخة بن الياس بن مضر⁽³²⁾. قال الشاعر

أد بن طابخة أبونا وانسبوا يوم الفخار أبا كأد تنفروا

تنفروا من قولهم نافر فلان فنفر عليه اذا حكم له بالغلبة، ويقال نسب ينسب في الشعر اذا شيب به، وينسب من النسب والفخار المصدر، والفخار الاسم ويحتمل ان تكون الهمزة في أد منقلبة عن واو لانصمامها على عادتهم في أرخ وورخ فيكون أو مأخوذاً من الود وكذلك قال صاحب العين أد لغة في ود بمعنى الحب. وفي التنزيل : ﴿سَيَجْعَلُ لَهمَ الرَّحْمَنُ وِداً﴾⁽³³⁾ قيل معناه محبة في قلوب المؤمنين. والود والود المحبة، تقول بودي ان يكون كذا وكذا ود وداً ودا وودادة وودادا أي تمتيت. قال الشاعر :

وددت وودادة لو أن حظي من الخلان ان لا يصرموني

وقال تعالى : ﴿ودوا لو تدهن فيدهنون﴾⁽³⁴⁾. والود والوداد والمودة سواء وفلان ودك ووديدك مثل حبك وحببيك ويجمع ود على اود كما قال النابغة : اني كافي لدى النعمان خبره بعض الاود حديثا كله كذب⁽³⁵⁾

وود اسم صنم. وفي القرآن العزيز «ولا تذرنا وداً ولا سواعاً»⁽³⁶⁾ قرأ نافع بالضم والباقون بالفتح وود لغة في الودت، اسكنت التاء ثم ادعمت في الدال فقليل ود. قال ثابت رحمه الله : ود لغة بني تميم واهل نجد يقولون ود. وقال يعقوب عن أبي عبيدة يقال وتد تقديرها فضم، وقوم يقولونها وتد تقدرها جمل ومن قال ود في الودت على الادغام، قال في الجمع أوتاد كمثل من قال وتد بغير ادغام. وفي القرآن العزيز ﴿وَفَرَعُونَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾⁽³⁷⁾ وود أيضاً جبل معروف قاله البكري واستشهد عليه بقول امرئ القيس

(32) نفسه 198.

(33) مريم 96.

(34) القلم 9.

(35) لم أعثر على هذا البيت في ديوانه.

(36) نوح 23.

(37) سورة ص 12.

تظهر الود إذا ما اسجدت وتواربه إذا ما تشتكّر⁽³⁸⁾

يصف سحابة وقوله إذا ما اسجدت أي سكن مطرها وقال الاعلم في شرح القصيدة الود هنا الودت يبدو عنه سكون الديمة ويستتر عن احتفال مطرها ثم قال : وقيل الود أيضا اسم جبل⁽³⁹⁾.

ومعكوس ود : دؤ. والدؤ موضع معلوم وبل لبني تميم بين البصرة واليمامة⁽⁴⁰⁾. قال الاخطل :

وان اهتدت والدؤ بيني وبينها وما كان ساري الليل بالدؤ يهتدي
والدؤ والدوية والداوية المغازة ومن شكله دوا. تقول دوي الرجل فهو دؤ
ورجل دؤى وامرأة دؤى إذا كان بها داء باطن والدواء الشفاء ويقال فيه أيضا
دواء بالكسر. ويقال الدؤى مصقوراً الرجل الأحمق ويقال رجل دؤى ودؤ أيضا
للفاسد الجوف، والدؤاة معروفة وجمعها دويات ودؤى ودؤى ويحيى من مقلوب
هذه اللفظة ودؤى يدي من الدية ومنه قول الشاعر :

يدى كل قتال وصرفك لا يدي فلا تخش في قتلى سوى الله ياظبي

وودى الحمار إذا انعظ وإذا قطر أيضا والودي الماء الأبيض الذي يخرج على
اثر البول يعتري منطول العزبة. والودي الغسيل واحدته ودية⁽⁴¹⁾ وهي فراخ
النحل وجمعه ودايا والودي الهلاك واودى الرجل هلك واودى به الموت اهلكه
والوادي معروف وجمعه أودية، ويقال ادوى الرجل إذا دخل الداوية فهو مدؤ

(38) ورد في الديوان : قال امرؤ القيس في وصف الغيث ص 107 القصيدة 26.

تخرج الود إذا ما اشحذت وتواربه إذا ما تشتكّر
وجاء في معجم البلدان لياقوت 366/5.

وترى الود إذا ما أشجذت وتواربه إذا ما تعتكّر
(39) معجم البلدان لياقوت 366/5 : ود موضع بتهامة.
وانظر فيه مناقشة لغوية لطيفة.

(40) معجم البلدان 490/2 : ارض ملساء بين مكة والبصرة...

(41) الودية : العسيلة. انظر كتاب النخل لابن حاتم السجستاني ص 123 — 141 ط مؤسسة الرسالة.

وكذلك ادوى القوم اذا اخذوا الدواة فاكلوها والدواة جلدة رقيقة تعلق البن الحليب اذا برد. قال الشاعر :

بدا منك داء طالما قد كتمته كما كتمت داء ابنها ام مدوى
واما آد فمعناه مال... الخ...

ومن خلال دراسة هذه المادة نلاحظ مايلي :

- 1 — ان كتاب ألف باء يعد من أهم المعاجم اللغوية في القرن السابع.
- 2 — وانه مصدر من أهم المصادر اللغوية التي يذيل من ألف ابو علي الفارسي وابن فارس وابن جني بخاصة.

3 — مساهمة الأندلسيين في تأليف المعاجم لم تحظ بعناية الدارسين قديماً وحديثاً. وبهذا يعد كتاب ألف باء أدق معجم شامل لغريب اللغة وأكثرها استيعاباً للشواهد المشهورة والمغمورة ولولا ما ادرجه الدكتور حسين نصار في كتابه المعجم الذي من بعض مؤلفاته ابن سيدة المرسي كالمحكم بخاصة وكذلك المخصص لتوهم الناس أن المغرب والأندلس لم يشتهر لهم شيء في هذا المجال. ولكن اذا ذكرنا مشارق الأنوار للقاضي عياض ومطالع الأنوار لابن قرقول وضاءة الراموس لابن الطيب الفاسي وتحفة الأريب لابن حيان والمثلث لابن السيد البطلوسي وكتاب الخيل المسمى مطلع اليمن والاقبال في انتقاء كتاب الاحتفال. وغيرها لوجدنا أن المغاربة والأندلسيين لهم مشاركة حسنة في هذا الفن.

- 4 — إن كتاب الف باء معجم من معاجم الأنساب والقبائل. واللغة والبلدان والاشياء وغيرها.

5 — ويعد الكتاب في كتب التفسير لما فيه من الآيات الكثيرة وقد وجد شرحها البلوي توجيها معينا يمكن ان نستخلص منه كتاباً ذا منهج مخصوص. وقد كانت الدراسات القرآنية في الغرب الاسلامي نشيطة ومحمودة.

6 — وما يتصل بهذا مسألة القراءات وقد استفدنا من هذا النص شيئاً من ذلك. وبما أن القراءات مرتبطة أشد الارتباط باللغة والنحو والصرف فان ندرك من خلال ذلك أهمية الكتاب.

7 — استكمال دواوين العرب والاطلاع على الروايات المختلفة لأسعار الشعراء وقد جاء في النص ما يبرهن على ذلك. وإذا عرفنا أن علماء الغرب الاسلامي كانوا مغرمين باقتناء التحف والدخائر ونقلها الى البلاد لقراءتها وتدريسها — ادركنا قيمة هذه الأشعار التي كان البلوي يستشهد بها ويستخرج منها فوائد ونكتة العلمية وفي فهرسة ابن خبير الاشبيلي وفهارس العلماء ورحلاتهم ما يوضح ذلك.

8 — وفي الكتاب علوم اخرى من البلاغة والبيان والعروض والأصول والطب والفلسفة والفقه وغير ذلك...

9 — كما أرى هذا الكتاب من معرفة على ما ألفه القدامى من الكتب المختصة في مجال معين ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما أورده في باب الألف مع الميم وذلك في ذكر أم كل شيء⁽⁴²⁾ اذ ان اورد مسائل تكمل ما أغفل أبو منصور الثعالبي في كتابه المشهور والبديع وهو المسمى ثمار القلوب في المضاف والمنسوب.

10 — الحرص على التنبيه على «استعمال العرب» وذلك في ضبط المسائل اللغوية والمعاني⁽⁴³⁾.

11 — يعد الكتاب أوسع معلمة لايراد المعنى والالغاز والاحاجي اللغوية والغريب وإذا علمنا أن التميمي قد سبق بمسلسله وان أبا الطيب اللغوي قد سبق بكتاب الشجرة والصفاني بالشوارد وأبا زيد الانصاري بالنوادر واما علي القالي بالنوادر والامالي. وابن فارس بمختصر الألفاظ وأبا علي الفارسي بالمسائل الكثيرة المشهورة فان في كتاب ألف باء اسرار هذه الكتب مستخلصة بمنهج دقيق وذكي.

12 — والكتاب مصدر مهم لرواية الحديث وغيره⁽⁴⁴⁾ ولهذا يقول وهو في صدد ذكر الخط :

فصل : وقد سقت هذا الخبر شاهداً على الخط والكتاب وتطرقت الى تحصيل

(42) الف باء 277/2.

(43) نفسه 331/2.

(44) انظر مثلاً 390/2.

هذه الفوائد في هذا الكتاب وكذا أفعل بكل خير وحديث عجيب أطرق اليه بأدنى سبب حتى قيده بالكتابة في هذا الامام...⁽⁴⁵⁾.

13 — كان البلوي يعني بعض الاحباب عن بعض مصادره اللغوية ومن ذلك قوله : مثلاً :

فائدة : يقال توت وثوث بالثاء المثلثة ذكر ذلك بعض اهل اللغة قال ويقال اترجة واطرنجة كما قالوا خروب وخرنوب وهو الينبوت...⁽⁴⁶⁾.

14 — كان البلوي يقصد الى النوادر قصداً ويستنبط الفوائد استنباطاً ومن ذلك قوله : في مادة (عم)⁽⁴⁷⁾.

.. فان زدت راء جاء منه عمر وعمر بالعين عمر وعمر الى غير ذلك فان زدت فيه واواً جاء منه عمرو اسم الرجل فان زدت نوناً جاء منه عمرو، اسم رجل واسم الجمع السالم قبل دخول الألف واللام، فإن زدت هاء التأنيث على مذهب العامة ذهب جمع الرجال، وبرزت عمرونة ذات الحجال. على ان لفظة عمرونة ليست عربية بل هي عامية صخرية ولم أسقها للقياس، لكن على مذهب كلام الناس فانظر الى هذا التغيير الغريب في هذا الاسم القريب كيف انقلب بالزيادة والنقصان الى شتى معان هل تجد هذا الشأن في غير هذا اللسان فاحمد الهلك أيها الانسان على ما علمك من البيان والهمك من التبيان، ومعنى قولي والنقصان انك تهدم ذلك الاسم كما بنيت وتخله من حيث اكملته حتى يصير الى الحرف الذي منه بدأت، (واغرب من هذا) ان الكلمة تتغير بأقل من الحرف وهي الحركة، تقول في ثنية قَنُو وصِنُو : قنوان وصنوان بغير تنوين فإذا نونت فقلت قنوان وصنوان القلب الى لفظ الجمع بحركة واحدة في الكلمة مثل ان تقول هذا قنوان اثنان خذهما في قنوان ثلاثة لك عندي، وقد يذهب التنوين من الجمع بدخول الألف واللام في أوله فيشبه المثنى فلا يفهم الا بالمعنى مثال ذلك : هذان القنوان أعطيتهما اياك في القنوان الثلاثة التي أعطيتني قبل هذا، وما أشبه هذا

(45) الف باء 78/1 .. 79.

(46) الف باء 183/1.

(47) نفسه 160/1.

مما يتبين فيه التثنية من الجمع والله ولي النفع. (وكذلك قالوا جَوَالِق) في الواحد بالضم وقالوا في الجمع جَوَالِق بالفتح. ففتحوا الجيم في الجمع وضموها في الواحد ولم يجعلوا بينهما فراقاً غير ذلك ولم يقولوا جوالقات وقالوا وتُرَّ عُنَابِل وهو المتين الصلب وفي الجمع عُنَابِل فهذا أغرب مما تقدم (تقدم في الألفاظ المؤتلفة) من العين والميم نحو عم، ودونك في ذلك فائدة يا ابن عم : كان من دعاء الحسن بن أبي الحسن البصري رضي الله عنه يوم تغيب عن الحجاج ودخلوا عليه فلم يروه قال يا عدتي عند كربتي، يا صاحبي عند شدتي يا وليي في نعمتي يا رب آبائي الأولين ابراهيم واسحق ويعقوب يا رب طه وكهيعص وليس القرآن الحكيم عمّ عليهم مكاني ففعل الله ذلك به.

وازيدك أيضاً يا ابن الوالدة في عمرو فائدة : وذلك انك لما زدت في آخره هاء التأنيث على المذهب الرثيث فقلت عمرونة اذ زدت في أوله كاف التشبيه فقلت كعمرونة ثم عكسته جاءك منه (تنور معك). (ويقرأ طرداً وعكساً) فهو قائم المعنى صحيح المبنى وليس يستغرب هذا، قد يوجد العكس في كثير من الكلام لم يلق له قائله بالا، انظر المنسوج في الحصر التي في الجدر : (توكل تكفا) (وسل تعطى) ان عكسته واسقطت توكل جاءك منه (اطعت لسوافك تنسا) كلام سديد له معنى مفيد. ولو بدلت لفظه توكل وقلت اس بمعنى اعطى لجاءت الكلمات كلها مقروءة فقلت اطعت لسوافك تنسا. وهذا لم يلق له الذي عمله ولا الذي قرأه بالا وكذا غيره، ورأيت في حجر مكتبو (سعادة لصاحبه) فإن قدمت وقلت لصاحبه سعادة وعكسته جاءت منه (تداعسه بحاصل) كلام أيضاً مفيد. المداعسة : المطاعنة، والمداعس الرماح. قاله صاحب العين وفي الحديث : ان رسول الله ﷺ قال لأصحابه ليلة بدر : كيف تقاتلون فقالوا اذا دنا القوم كانت المراضخة فاذا دنوا حتى نالونا ولنلناهم كانت المداعسة بالرماح حتى تقصدت. خرجه الخطابي رحمه الله. الخ الخ.

وهكذا نجد أبا الحجاج البلوي يتبع مواده اللغوية في اشباعها بحثاً والتطرق الى تقاليبها ومعكوساتها وهو يستشهد بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام العرب ويظهر تحله واحتياله في البسط والتوسع في اضافة الحروف

وحذف الكلمات وذلك من أجل مسايرة ما يهدف إليه من إثبات القواعد
والنظريات التي تريد تخدم كتابه وتعين على حسن الاستثمار والاستنتاج.
وهكذا لو تتبعنا الكتاب من أوله الى آخره لرأينا العجب العجاب من الفوائد
ونكت العيون وانما اتينا بهذه التماذج القليلة فحسب لتوجيه نظر الطلاب الى هذا
الكتاب النادر الفريد من نوعه. ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ابن سبعين الفيلسوف المتصوف بين بلنسية وسبتة

ذ. اسماعيل الخطيب

كلية أصول الدين — تطوان

خلال القرن السابع الهجري تعرفت مدينة سبتة على مختلف الاتجاهات الصوفية :

برز التصوف المضبوط بظواهر الكتاب والسنة والذي مثله جماعة من المتصوفة العلماء، مثل : عبد الجليل بن موسى القصري⁽¹⁾ واحمد بن ابراهيم القنجائري⁽²⁾ وأيوب بن عبد الله الفهري⁽³⁾.

كما ظهر التصوف الطرقي، فمن تلاميذ أبي مدين وابن مشيش، وأبي العباس السبتي تكون الرعيل الأول لاساتذة مؤسسي الطرق الصوفية بالمغرب. وقد عرفت سبتة هذا الاتجاه في شخص أبي مروان عبد الملك بن بشر اليحانسي⁽⁴⁾.

(1) دعى بالقصري لنزوله قصر كتامة وأصله من احواز قرطبة توفي بسبتة عام 608 ترجمته في : صلة الصلة 30 — التكملة ترجمة 1818 — نيل الابتهاج 184 — طبقات المفسرين للسيوطي 49 سير النبلاء 13 : 96.

(2) من أهل قنجاير وعاش آخر حياته بسبتة وبها توفي عام 627. ترجمته في : الذيل والتكملة 1 : 46 — العقد الثمين 3 : 5 — برنامج الرعيني 154 — التكملة 1 : 117 — اختصار الأخبار 26.

(3) من أهل سبتة، حلق بجامعة بها توفي عام 609 ترجمته في : جذوة الاقتباس 100 التكملة 1 : 242 — غاية النهاية 1 : 172 شجرة النور 184.

(4) نسبة الى (بحانس) وهي قرية من قرى وادي آش. انظر «تحفة المغرب ببلاد المغرب» تحقيق فرناندو دي لاكرانخا طبع مدريد 1974.

كما برز التصوف المزوج بالفلسفة، وقد عرفت سبته في هذا المجال أبرز الذين مزجوا الفلسفة بالتصوف من الذين حملوا لواء الوحدة الوجودية المطلقة، ذاك هو عبد الحق بن ابراهيم بن سبعين.

ومن الملاحظ أن مدينة سبته استقبلت مختلف تيارات الفكر الأندلسي الصوفي، ورحبت بشكل ملحوظ بالآتين اليها من رجالات التصوف ولم يضق أهلها ذرعاً بشطحات المتصوفة وشذوذهم ونظرفهم، ولا بأعدادهم الكبيرة التي صاحبت (مشايخهم) عند توجههم اليها.

وبذلك أصبحت سبته مركزاً لاستقبال متصوفة الأندلس، حيث يجدون مجالاً أوسع لنشر أفكارهم.

ابن سبعين في مرسية

ولد ابن سبعين في بلدة من عمل مرسية تسمى «قوطة» من اسرة نبيلة عربية ينتهي نسبها الى غافق بن الشاهد بن علقمة بن عك بن الديث بن عدنان، فهو عربي غافقي عكي.

وكانت لأسرته مكانة ملحوظة بمرسية وتولى أبوه خطة المدينة، فنشأ عبد الحق «ترباً مبعلاً في ظل جاه وعز ونعمة»⁽⁵⁾.

وقد اتجه مبكراً نحو التلقي — ونحن وان كنا لانعلم الكثير عن تفاصيل المراحل الأولى من حياته، فإن بعض المصادر تمدنا بمعلومات طيبة عن هذه الفترة من حياته. فالطور الأول من حياة ابن سبعين يبدأ من سنة 614 — وهذا هو التاريخ الأرجح لمولده — وينتهي حوالي سنة 640 هـ⁽⁶⁾ وهي السنة التي دخل فيها الى سبته، وكان سنه لايتعدى السابعة والعشرين.

في هذه المرحلة أخذ عن جماعة من شيوخ بلده، لم تصلنا أسماءهم، ولا شك انه تلقى من علوم العربية وغيرها ماكان يتلقاه اقرانه من طلاب العلم، مما أهله

(5) الاحاطة 4 : 33.

(6) ابن سبعين وفلسفته الصوفية — أبو الوفا التفتازاني — طبع بيروت 1973 — صفحة 35.

لقراءة مصنفات ابن دهاق (7) والحراي (8) والبوني (9).

ومؤلفات ابن دهاق — كما يقول ابن الخطيب نافعة في أبوابها حسنة الرصف والمباني منها شرح محاسن المجالس لأبي العباس أحمد بن العريف.

ومحاسن المجالس (10) كتاب غريب — كما يقول فالنسيا (11) : «بين فيه أصول طريقة صوفية جديدة كان لها أثر ظاهر في طريقة الشاذلية وبصورة أوضح في مذهب ابن عباد الرندي وتتلخص هذه الطريقة في بطولة الزهد في كل شيء ماعدا الله بما في ذلك الزهد في منازل الصوفية والعطايا والمواهب الالهية والكرامات وما إليها من المنن التي يهبها الله للنفس الانسانية».

وقد كان لهذه الآراء الصدى الواسع في فكر ابن سبعين (12) والمصادر التي بين أيدينا تشير إلى ان ابن سبعين تلقى التصوف على يد ابن دهاق (13) وهو أخذ ليس بالمباشر — كما اثبت الدكتور التفتازاني — بل عن طريق الكتب.

ونميل الى أن ابن سبعين لم يأخذ مباشرة عن اي شيخ، فاعتداده بنفسه لم يسمح له بالأخذ الا عن طريق المصنفات التي كان يهتمها بشكل ملحوظ.

وهكذا فخلال مقامه في بلنسية تعرف على تلك المدرسة الصوفية الفلسفية الأندلسية التي أعلنت فكرة الحلول، وهي الفكرة التي لم تلق قبولاً عند عامة أهل الأندلس، وفي مقدمتهم الفقهاء.

(7) ابراهيم بن يوسف بن دهاق، يعرف بابن المرارة سكن مالقة، وكان متقدماً في علم الكلام ذاكراً لكلام الصوفية، توفي بمرسية عام 611 — الاحاطة 1 : 325.

(8) أبو الحسن الحراي، عرف بالتفوق في علم الحروف والأسماء، سكن حماة وبها توفي عام 538 — شمس المعارف الكبرى 4 : 121.

(9) احمد بن علي القرشي. من علماء الأسماء والحروف توفي سنة 622. شمس المعارف الكبرى.

(10) نشره أسين بلاسيوس مع ترجمة فرنسية في باريس سنة 1931.

(11) تاريخ الفكر الأندلسي 369.

(12) كان لدعوة ابن العريف أثر واضح على الفكر الصوفي بالأندلس وتأثير على عامة «المريدين» الذين اتدفعوا بقيادة ابن قسي للثورة على المرابطين — السابق 371.

(13) الاحاطة 4 : 33 — تاريخ الفكر الأندلسي 387 نفع الطيب 2 : 402.

(14) ابن سبعين وفلسفة الصوفية 40.

وقد أرجع الباحثون⁽¹⁵⁾ أصل هذا الاتجاه الى ابن مسرة، الذي أسس مدرسة انجبت مجموعة من المفكرين الفلاسفة، أورد لنا المؤرخون اسماء بعضهم مثل : طريف الروطى، ومحمد بن مفرج المعافى، وابن اخت عبدون وابان بنعثان المبشر... وغيرهم⁽¹⁶⁾.

ومن الملاحظ أن مدرسة ابن مسرة — أو المدرسة الصوفية الفلسفية الأندلسية — تأثرت كثيراً بالفكر الشيعي، فهذا اسماعيل بن عبد الله الرعيني — الذي ادخل بعض التعديل على آراء مذهب ابن مسرة — يقول عنه ابن حزم : أصبح عند فرقته إماماً واجبة طاعته يؤدون اليه زكاة أموالهم.. وصح عندنا عنه انه كان يقول بنكاح المتعة⁽¹⁷⁾.

ومن المعلوم أن الطرق الصوفية تميزت عن التصوف القديم باتخاذ شيخ خاص «مقامه في طريقته مقام الامام الشيعي»⁽¹⁸⁾ يقدم له الولاء التام، ويطاع في كل صغيرة وكبيرة أمر بها — دون مراعاة لأمر الشرع — ويسمح هذا الشيخ لنفسه بالاجتهاد المطلق في أمور الدين — خاصة العبادات — ولذلك لم يجد الرعيني غضاضة في اباحة نكاح المتعة، مع علمه باجماع أهل السنة على تحريمه.

مثل هذه الآراء كان لها صدى في فكر الشاب ابن سبعين.

ونحن هنا لا بد أن نقف وقفة لتساءل : هل كان لعبد الحق من الوقت مايكفي لتخصيص بعضه للهو الشباب ؟

لا أظن ذلك، فقد نبغ واشتهر وهو دون الخامسة والعشرين، وصنف وذاعت أفكاره قبل هجرته من الأندلس، ولذلك فقد صحبه الجد منذ نشأته.

وقد ابتدأ حياته الصوفية بالانتساب الى الطريقة الشاذلية التي أصبح علمها البارز.

(15) منهم (بلايونس) في كتابه «ابن مسرة ومدرسته» طبع مدريد 1946 (بالاسبانية).

(16) تاريخ الفكر الاندلسي 330.

(17) الفصل 4 : 200.

(18) الصلة بين التصوف والتشيع — د. كامل مصطفى الشبيبي — ط 3 (1982) جزء 1 ص 471.

وهذه الطريقة كغيرها من الطرق تنتسب لمؤسسها أبي عبد الله الشوزي الاشيلي «ذكر عنه ابن مريم في (البستان) أنه كان امام العارفين وتاج الأولياء المحققين وسيد الصالحين وانه كان نزيل تلمسان ومن أكابر العلماء العباد العارفين بالله»⁽¹⁹⁾.

وقد اشتهرت طريقة الشوزي، وعرفت وتحدث المحققون من العلماء عن أفكارها كابن تيمية⁽²⁰⁾ وتقى الدين الفاسي⁽²¹⁾ هذه الأفكار التي تركز أساساً على القول بالوحدة.

الوحدة عند ابن سبعين

يذهب الدارسون الى «أن الاسلام في عصر ابن عربي كان قد تمثل علوم اليونان جميعاً وذلك بفضل الدراسات الفلسفية اللاهوتية التي قام بها ابن سينا والغزالي وابن حزم وابن رشد، وأعقبت مذاهب الصوفية البسيطة الأولى، مذاهب ذات طابع نظري غالب وهي في أساسها تتجه نحو القول بوحدة الوجود وتقوم كلها على محاولة التوفيق بين شتى المذاهب والآراء وهي محاولة متشعبة محيرة»⁽²²⁾.

ونحن لا نستطيع أن نحدد معنى واحداً لفكرة الوحدة، ويكفي أن نوازن بين مفهومها عند ابن عربي ومفهومها عند ابن سبعين «فالوحدة التي يقول بها غيره من الصوفية والتي يتحقق بها السالك في نهاية الطريق هي مجرد بداية للوحدة المطلقة أو التحقيق على مذهبه هو»⁽²³⁾.

فابن سبعين يقول بالوحدة المطلقة «واذا كان بعضهم يقول بالحلول والاتحاد وماشابه ذلك فإن هذا كله عنده في التحقيق باطل ووهم» ولذلك اعلن شعار «الله فقط» واستخدم مصطلح (هو هو) بمعنى الواحد الجامع لكل شيء أو واجب

(19) ابن سبعين وفلسفة الصوفية — نقلا عن (البستان) ص 68 — 70 طبع فاس 1309.

(20) مجموع فتاوي ابن تيمية مجلد 5 ص 107 (طبع القاهرة 1329).

(21) العقد الثمين 5 : 330.

(22) تاريخ الفكر الأندلسي 380 (نقلا عن آسني بلاثيوس).

(23) ابن سبعين وفلسفته الصوفية 4/6.

الوجود، ويشير الدكتور التفتازاني الى أن الحلاج سبق ابن سبعين في استخدام هذا الاصطلاح. ففي (الطواسين) يظهرنا الحلاج على أن الوجود الذي للمخلوقات هو عين وجود الخالق اي هو هو، وفي ذلك يقول «الحق ما اسلمه الى خلقه لأنه هو، واني هو وهو هو»⁽²⁴⁾.

فالله — فيما يرى ابن سبعين — هو الوجود المطلق الحاوي للوجود المقيد، ولا خلاف بين الوجودين المطلق والمقيد الا من حيث الوهم لأن ماهيتهما واحدة، فانت تبصر المطلق في المقيد أو الواسع في الضيق والوحدة بينهما مطلقة⁽²⁵⁾.

ابن سبعين في سبته

حوالي سنة 640 دخل ابن سبعين سبته بطريقته، واتباعه، وأفكاره. ولنا أن نتساءل عن الدافع وراء اختياره لمدينة سبته دون غيرها من مدن الأندلس والمغرب.

لقد كانت سبته خلال تلك الفترة تحت حكم أبي علي الحسين بن خلاص البلنسي، الذي شجع الحركة العلمية، وأصبحت سبته في عهده مثابة للعلماء والأدباء يفدون اليها بدعوة من أميرها فيجدون كل عناية ورعاية.

وقد كان الجو العلمي، الذي اشتهرت به سبته مشجعا لطائفة كبيرة من أهل الأندلس على النزوح اليها، وهكذا أمها — خاصة في القرنين السادس والسابع — طائفة من العلماء والأدباء والمتصوفة، حيث وجدوا الجو المناسب الذي يتطلع اليه كل عالم وباحث.

هذه العوامل رغبت ابن سبعين في التحول الى سبته ب :

1) طريقته : فإذا كان عبد الحق في بداية أمره قد انخرط في سلك الطريقة الشاذلية فانه لم ينتقل الى سبته الا بعد أن أصبحت له طريقته، التي وان اخذت

(24) السابق 215.

(25) لا مناص هنا من الرجوع الى كتاب (ابن سبعين وفلسفته الصوفية) للتعرف اكثر على هذه النظرية.

من الطريقة الشوذية قولها بنظرية الوحدة، فإنها استقلت عنها بالتطور الذي أحدثه ابن سبئين في هذه النظرية.

(2) أتباعه : صحب ابن سبئين من مرسية جملة من أتباعه الفقراء، لم يكن جلهم في مستوى فهم مقولاته، كما يقول ابن الخطيب : «وكثر أتباعه على مذهبه الذي يدعو اليه من التصوف نحلة ارتسموا بها من غير تحصيل لها»⁽²⁶⁾.

(3) افكاره : وهي الافكار الفلسفية التي تركز أساساً على فكرة الوحدة المطلقة.

وأريد هنا أن أشير الى أن أتباع ابن سبئين في سبتة لم يكونوا على مستوى من العلم والفهم يسمح لهم بمناقشة افكار شيخهم، بل كانوا كغالبية أتباع الطرق، تستهويهم المظاهر والطقوس، واحاطة الشيخ بكل مظاهر التقديس.

ويظهر أن اعدادهم كثرت في سبتة بشكل ملحوظ، وهؤلاء الأتباع كانوا يلبسون لباساً خاصاً ولهم طريقتهم المميزة التي تخالف الاعراف السائدة. الى ذلك يشير ابن الخطيب بقوله : «يتولى خدمته الكثير من الفقراء السفارة أولى العبا والد قاقيس ويحفون به في السكك»⁽²⁷⁾.

ويقول «البادسي» : «لما استقر عبد الحق المرسي بسبتة أظهر التصوف، فكلفت به امرأة موسرة فتزوجها وانفقت عليه مالاً وبنّت له زاوية في داخل دارها»⁽²⁸⁾.

في هذه الزاوية كان أتباعه يرددون الادعية التي وضعها لمريديه «وهي بليغة الأسلوب ومعبرة عن الوحدة المطلقة ويعلن ابن سبئين فيها بصراحة انه عين الحق، فمنها على سبيل المثال هذا الدعاء الذي وجدناه في (رسالة التوجه) يناجي فيه ابن سبئين ربه قائلاً : «يا الله، يا بد، يا حق، القَبْلُ والبعد، والقُرب والبعد، والجهة والتوجه، والاشارة والمشير، والمسافة الذهنية والحسية، منى والى وأنت المنزه عن ذلك. ولا مسافة بيني وبينك، لأنك هوية هويتي وآنية آيتي، بل آيتك ولا آيتي

(26) الاحاطة 4 : 32.

(27) الاحاطة 4 : 33.

(28) المقصد الشريف والمنزوع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف — لعبد الحق البادسي. تحقيق سعيد اعراب — الرباط 1402 — 1982.

وهويتك ولا هويتي بل أنت أنت... فإن انعمت علي بك يا مقصودي يا معبودي
يا محركي يا مسكني يا أنا بافراط الاستحقاق والغيبة والسكر وحال الخو»⁽²⁹⁾.

وفي هذه الزاوية كان الاتباع يرددون السماع والانشاد المنعم، ولا شك ان
أشعار شيخهم كانت في مقدمة ما ينشد، كقوله :

كم ذا تموه بالشعبين والعلم والأمر أوضح من نار على علم
وكم تعبر عن سلع وكاظمة وعن زرود وجيران بذى سلم
ظلمت تسئل عن نجد وانت بها وعن تهامة هذا فعل متهم⁽³⁰⁾

ويتحدث «فالنسيا» عن اتباع ابن سبعين بسبته فيقول : «ثم انتقل الى سبته
حيث رأس جماعة تالف معظمها من الفقراء والسفارة... ومضوا يسرحون في
البلاذ مشتملين بكساء من الصوف حاملين عدلاً غليظاً ينامون عليه في السكك
وكانوا يسمون السبعينية»⁽³¹⁾.

وفي تلك الزاوية، ومنزل الزوجة الثرية عكف ابن سبعين على تصنيف أهم
مؤلفاته، وفي مقدمتها :

— كتاب «بد العارف» : ذكر «البادسي» عن أبي عبد الله الدباغ — وكان
شيخ مدينة سبته في وقته — ان ابن سبعين الف بمدينة سبته كتاباً لم يطلع عليه
غيره. وان الدباغ اطلع عليه عن طريق المكاشفة؟! وانه ذكر لابنه ان الكتاب
كتاب سوء، وانه أمر ابن سبعين بتمزيقه فما فعل. ثم قال البادسي : واظنه الكتاب
الذي ظهر له بمغربنا الذي سماه «بد العارف»، وهو كتاب مذموم فيه هذيان كثير
وكفاه قبحاً ان سماه البد، والبد في اللغة الصنم⁽³²⁾.

وكتاب «بد العارف» كتاب فلسفة تحدث فيه عن طائفة من المشكلات
الفلسفية وتوسع عند الحديث عن مشكلة النفس والعقل، وحاول اثبات مذهبه
وابطال مذاهب غيره، كما تعرض لاقسام التصوف، وبعض مباحث العلوم الطبيعية

(29) ابن سبعين وفلسفة الصوفية 449.

(30) الاحاطة 37.

(31) تاريخ الفكر الأندلسي 387.

(32) المقصد الشريف 69.

والفلكية، وعلم النبات والحيوان وغير ذلك⁽³³⁾.

وكما يذكر «البادسي» فالكتاب ظهر وانتشر بالمغرب قبل ان يغادره ابن سبعين الى المشرق.

— «المسائل الصقلية» : وهي اجابة ابن سبعين عن الأسئلة التي وجهها الامبراطور فردريك الثاني الى حكماء المسلمين في مصر والشام والعراق واليمن فرجعت اجوبتهم عليها بما لم يرضه، فسأل عن المغرب والأندلس، فقيل له ان بها رجلا يعرف بابن سبعين. يقول ابن الخطيب : «ولما وردت على سبئة المسائل الصقلية وكانت جملة من المسائل الحكيمية وجهها علماء الروم تبيكتاً للمسلمين انتدب الى الجواب عنها على فتى من سنه وبديهة من فكرته»⁽³⁴⁾.

وهذه الاجوبة اطلعت قارئها على مدى استيعاب ابن سبعين لفلسفة أرسطو، مع نزعة الاستقلالية وما تفرد به من رأي، حيث تبرز شخصيته الفلسفية، مع اشارته لمذهبه في الوحدة المطلقة.

ولعل النقد الاكبر الذي وجه لابن سبعين كان بسبب هاذين الكتابين، فمن خلالهما ظهر اتجاهه الفلسفي، وبرزت آراؤه حول الوحدة المطلقة، وما كان ولفقهاء سبئة أن يعضوا الطرف عن حركة ابن سبعين وما ينشره من آراء بين العامة والخاصة، يقول المقرئ : «ولما توفرت دواعي النقد عليه من الفقهاء، كثر عليه التأويل ووجهت لألفاظه المعارض وفُليت موضوعاته...»⁽³⁵⁾ فما كان من ابن خلاص الا أن أجبره على مغادرة سبئة⁽³⁶⁾.

(33) ابن سبعين وفلسفة الصوفية 103.

(34) الاحاطة 4 : 34.

(35) نفع الطيب 1 : 591.

(36) المقصد الشريف 69.

REFERENCIAS A MALAGHA EN EL *MĪYĀR AL-MUGRIB* DE AL-WANŠARISĪ

Da. MARIA ISABEL CALERO SECALL

No descubro nada nuevo al afirmar que los corpus de *fatwas* son fuente de datos muy interesantes para la investigación de campos distintos del específicamente jurídico como han señalado opiniones autorizadas dentro del arabismo⁽¹⁾. Mi comunicación intenta poner de relieve como una de estas colecciones de *fatwas*, el *MĪyār al-Mugrib* de al-Wanšarīsī⁽²⁾ contiene numerosas referencias a Málaga y sus distritos que pueden completar y enriquecer el conocimiento sobre su historia, sus gentes, sus costumbres, sus lugares, etc., en resumen, informaciones diversas, además de las jurídicas. Y a inicié este camino en un trabajo que aparecerá en el volumen Homenaje al profesor J.M. Fórneas sobre «Comares en el *MĪyār* de al-Wanšarīsī». Ahora, intento extender el estudio a todas aquellas *fatwas* que hagan referencia a la actual provincia de Málaga, dado que los límites en época islámica fluctuaron según las distintas épocas.

Debo aclarar en primer lugar que los dictámenes que voy a comentar son numerosos y de diferente temática, puesto que están desperdigados en los diversos volúmenes de los que consta esta obra de al-Wanšarīsī. Por ello, el método que he elegido para tener un cierto orden en mi exposición es seguir paso a paso cada uno de dichos volúmenes que, como se sabe, se clasifican según la división clásica de las obras de *fiqh*. Por esta razón no atenderé a un orden geográfico que comenzando por aquellas consultas que mencionan a la capital Málaga, detallaran a continuación las que se refieren a su zona oriental y después a las de la occidental.

Incluyo, además, las *fatwas* alusivas a la actividad de Ibn Hafsūn, rebelde andalusí de los siglos IX y X, las cuales pueden no referirse exclusivamente a la antigua Cora de Rayya, de la que Málaga fue primero una de sus ciudades más importantes y, posteriormente, su capital.

(1) R. Brunschvig, «Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien», *Studia Islamica*, 3(1955), 61-73 ; Cl. Cahen Considérations sur l'utilisaton des oeuvres de droit musulman par l'historien», *Atti III Congresso di Studi Arabi e Islamici. Ravello, 1966*, Nápoles, 1966, 239-246 ; V. Lagardère, «La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus», *Al-Qantara*, VI (1986), 135-228 ; J. López Ortiz, «Fatwas granadinas en los siglos XIV y XV», *Al-Andalus*, V (1941), 73-127 ; D. S. Powers, «Fatwas as source for legal and social history : A dispute over endowment revenues from Fourteenth century», *Al-Qantara*, XI(1990), 295-342 ; M. I. Fierro, «El derecho mālikī en al-Andalus», *Al-Qantara*, XII (1991), 119-132.

(2) Ed. dirigida por Muḥammad Ḥaḡgī, Rabat-Beirut, 1981, 13 vols.

Uno de los aspectos que considero más interesante es el relativo a los topónimos, algunos de ellos de difícil identificación, probablemente por ser des poblados de la época o por la corrupción evidente del topónimo al ser desconocido por el copista o copistas, como por ejemplo, las alquerías al-Zāwiya, al-Zanŷ, Sināṭan. Otras se corresponden con las actuales Sedella, Teba, Zalía, Bentomiz, Casarabonela, Marbella etc. circunscritas en su mayoría a la zona de la *ašarqiyya* malagueña, concretamente a la demarcación de Vélez.

De puede afirmar que en su mayor parte, las *fatwas* pertenecen a la última época del Reino nazarí de Granada y su contenido demuestra la situación precaria y difícil que se vivía en tierras malagueñas por el acoso cristiano, hecho que origina problemas relacionados con los cautivos, con la emigración, con la delicada situación de los *ḥabus* y de las mezquitas de las zonas fronterizas, especialmente.

Ante la imposibilidad de comentar y traducir en este trabajo todas las consultas que de algún modo tienen relación con Málaga, algunas puramente circunstanciales, que nada aportan al objetivo que me he propuesto, sólo comentaré las que creo tienen una especial relevancia para conocer mejor a la sociedad malagueña en época islámica.

Volúmen I : En este volúmen, dedicado a los *Ibādāt*, sólo hay una *fatwā* que reseñar, relativa a la ciudad (*madīna*) de Vélez. Es un dictámen de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī al-Saraqusṭī, *muftī*, *ustād* y teólogo granadino muerto en 865/1460-61⁽³⁾.

(Miṣyār, I, 276-278) : Se trata de un caso de innovación *bid’a*) en la oración (*ṣalā*) Se pregunta si es lícito lo que se hace en la *ḡāmi‘ al-juṭba*, intramuros de la ciudad de Vélez, cuando sube el *jaṭīb* al alminbar y el almuédano comienza la llamada a la oración (*aḡḡān*). Entonces se levanta el encargado de la distribución de las secciones coránicas y se pone de pie al lado del alminbar en calidad de *jaṭīb* y se dirige a los presentes estimulándolos a la plegaria e invocando al emir de los musulmanes, es decir, actuando como el verdadero *jaṭīb*. La respuesta de al-Saraqusṭī, emitida el 22 de Muḥarram del año 858/22 de enero de 1454, es contraria a esta innovación pues no es de *sunna* ya que los alfaquíes dictaminaron las prescripciones del viernes antes de la *juṭba* y después de ella y nada dijeron al respecto. Por ello no debe considerarse la actuación de este «*jaṭīb*» como obra piadosa sino como una intolerable innovación. A dicho personaje se le denomina, tanto en el título introductorio de la *fatwā* como en la respuesta *jaṭīb al-sāriyya*, es decir, de la columna,

(3) Al-Tunbukū, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. marginal al *Dībāṣ* de Ibn Farḥūn, Cairo, 1911, 314 ; L. Seco de Lucena, «La escuela de juristas granadinos del siglo XV», MEAH, VII (1959), 15.

término, a mi entender, peyorativo para diferenciarlo del *jaṭīb al-minbar* que es el verdadero.

Volúmen II : *Yihād*. Sólo incluye dos fatwas que tienen relación con Málaga.

1) (*Mī'yār*, II, 137-140) : *Fatwā* solicitada a al-Wanšarīsī por Abū 'Abd Allāh b. Qūṭiyya⁽⁴⁾, antiguo cadí de Ronda y su Serranía, desde Marbella, ya en manos cristianas. Esta *fatwā* ha sido objeto de numerosas referencias de la historiografía actual, destacándose el análisis y la traducción completa de F. Maíllo, «Consideraciones acerca de una *fatwā* de al-Wanšarīsī»⁽⁵⁾. Plantea el caso de un individuo que no pudo emigrar a tierras musulmanas por estar buscando a un hermano suyo al que no había encontrado. Entonces decide permanecer en Marbella para servir de portavoz a sus hermanos musulmanes, hablar en su nombre y defenderlos ya que es el único capaz de desempeñar dicho papel. Se pregunta si es posible que se quede en Marbella por este motivo y, asimismo, se consulta sobre diferentes cuestiones relativas a la pureza legal que le surgen a este individuo en su trato con los cristianos.

La respuesta de al-Wanšarīsī, que en opinión de Maíllo ignora o pretende ignorar la peculiar situación marbellí, es tajante en contra de su permanencia, obligándole a emigrar a la *Dār al-Islām* y no teniendo en cuenta el drama que allí se está soportando. Añade al-Wanšarīsī una serie de consideraciones acerca de los principios de la Ley musulmana difíciles de cumplir en esas circunstancias. Todo ello viene a demostrar la inmovilidad del *fiqh* magrebí en el siglo XV.

2) (*Mī'yār*, II, 158-191) : Los alfaquies de Málaga remiten a la capital Granada una cuestión relativa a un individuo que tenía un esclavo cristiano, próximo a la plubertad. Vino un alfaqueque⁽⁶⁾ procedente de tierras enemigas

(4) Sobre su actividad como cadí de la Serranía de Ronda, véase M. Acién Almansa, *Ronda y su serranía en tiempo de los Reyes Católicos*, 3 vols., Málaga, 1979, I, 88, 105y 127.

(5) En *Studia Historica. Historia Medieval*, III, 2(1985), 181-191 ; H. Mu nis, «*Asnā l-matāyir fī bayān aḥkām man galaba 'alā waṭanihi al-naṣārā wa-lam yuhāyir* por Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yahyā al-Wanšarīsī», *RIEI*, V (1957), 129-191 ; E. Amar, *La Pierre de touche des fétwas, Archives Marocaines*, XII-XIII (1908), 192-194 ; I. de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la Edad media española*, II. *Los Mudéjares*, Madrid, 1948, 65-70. E. López de Coca, «Granada y el Magreb : La emigración andalusí (1485-1516)», *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XII-XVI)*. *Actas del Coloquio*, ed. M. García Arenal y M. J. Viguera, Madrid, 1988, 418.

(6) Sobre la figura del alfaqueque castellano, véase, Juan de Mata Carriazo, «Un alcalde entre los cristianos y los moros en la frontera de Granada», *Al-Andalus*, XIII (1948), 35-96 ; J. Torres Fontes, «El alcalde de entre moros y cristianos del reino de Murcia», *Hispania*, XX (1960), 55-80 y «Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos», *MEAH*, X (1961), 89-105 ; L. Seco de Lucena, «El juez de frontera y los fieles del rastro», *MEAH*, VII (1958), 137-140 y «Sobre el Juez de Frontera», *MEAH*, XI (1962), 107-109.

y lo rescató a cambio de una cantidad de dinero. Pero el esclavo decide hacerse musulmán⁽⁷⁾ y el alfaqueque reclama que se le entregue el joven o que se le restituya el precio pagado. El problema surge porque el joven al haberse convertido al Islam no puede ser entregado y el vendedor, por su parte, se niega a devolver el dinero cobrado pues el trato se concluyó siendo cristiano. La respuesta consta de dos partes. En la primera, se examinan los diferentes puntos de vista jurídico de algunos textos y de opiniones autorizadas, comenzando por establecer la distinción entre los cuatro tipos de cautivos contemplados en la doctrina, a saber, los adultos varones, los menores, los viejos y enfermos y las mujeres. Los jurisconsultos granadinos son partidarios de que el rescate del cautivo malagueño sea anulado, el precio retribuido al alfaqueque y el esclavo quedara en posesión de su amo. Pues si el alfaqueque vuelve al país de los cristianos sin llevar al cautivo ni el dinero, aquellos pueden considerar violado el pacto y todo ello ocasionar un perjuicio para los cautivos musulmanes que es encuentran en manos cristianas. En la segunda parte de la *fatwā*, se examinan las observaciones enviadas desde Málaga, refutándolas puntualmente. Finalmente, existe una acerba crítica de un alfaquí anónimo a la *fatwā* que Emile Amar⁽⁸⁾ identifica con el mismo al-Wanšarīsī.

Volúmen III : *Nikāḥ*

1) (*Mī'yār*, III, 175-176) : Se pregunta a Ibn Manẓūr desde *Dakwān* (Coín), en la *al-Garbiyya* de Málaga, sobre el caso de un hombre que se casó con una mujer en el *ḥiṣn Aṭība* (Teba). Después él la repudió, con repudio único y, más tarde, quiso ejercer el derecho de retorno. Tomando el escrito de la dote marchó con el hermano de la esposa, su *walī*, hacia el cadí, quien prescribió el retorno y les ordenó la testificación del mismo. Pasado un tiempo, la convivencia entre los esposos se deteriora y la esposa pretende que su marido se separe de ella y que la repudie. Con tal motivo los cónyuges acuden de nuevo al cadí que, al observar el escrito de la dote, se da cuenta que no se había llevado a cabo la testificación. El esposo responde que tanto él como su cuñado olvidaron tal condición porque en esos momentos tuvo lugar la toma del *ḥiṣn Aṭībba* por parte de los cristianos y su preocupación les hizo olvidar el atestado del retorno. El cadí decide meterlos en la cárcel y consultar sobre el caso y sobre la ambigüedad de la *ṣahāda* como cláusula de perfección (*Kamāl*) y no de autenticidad (*ṣiḥḥa*) a tenor de la palabras de Ibn al-Qāsim. Pues si el retorno no es *ṣaḥīḥ*, no deberá llevarse a cabo, ni se testifique. La respuesta está de acuerdo con la opinión del cadí que hace la consulta.

(7) El término que se utiliza para denominarlo *es'ily* / elche, que en castellano tiene la acepción de renegado.

(8) «La Pierre de touche des fétwas», I, 213.

El interés, desde mi punto de vista, de esta *fatwā* estriba en comprobar la situación desesperada que viven los lugares fronterizos, más aún cuando pasan a manos cristianas. Como se sabe, en agosto de 730/1330, Alfonso XI de Castilla entra en tierras de Málaga y pone cerco a Teba. Pero, a pesar de la tenaz resistencia con que la defendió el famoso ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā, *ṣayj al-guzā’* de Muḥammad IV, aquejado en esos momentos de una enfermedad, no pudo evitar que las tropas castellanas se hicieran con la victoria.⁽⁹⁾ Este *ḥiṣn* será de nuevo tomado por los nazaríes que lo poseyeron hasta la conquista definitiva en el año 813/1410. Toda la *fatwā* gira en torno al olvido del requisito de la testificación por la toma del *ḥiṣn* y el trastorno que les supone a los esposos este olvido. La necesidad del testimonio, de todas maneras parece cuestionada, aunque, por ejemplo, Jalīl⁽¹⁰⁾ recomienda que se haga el atestado ya que el retorno es válido a condición de que la esposa esté representada o acompañada de su walī, de una dote y de testimonios, como para el matrimonio inicial.

Respecto a los *muftíes* que se encargan de la pregunta y de la respuesta, son parientes, pertenecientes a una prestigiosa familia de cadíes, los Banu Manẓūr⁽¹¹⁾. El consultante es Abū Bakr Muḥammad b. Manẓūr, cadí y *jaṭīb* en Málaga (m. 750/1349). La respuesta la hace un *ṣayj*, cuyo nombre desconocemos, por orden del cadí Abū ‘Umar ‘Uṭmān b. Manẓūr, pariente del anterior, cadí Vélez, Bentomiz, Comares y, en esos momentos de Málaga. En la contestación se especifica que este último no podía escribir, debido a una enfermedad de la que fallecería inmediatamente. Efectivamente, este cadí murió el martes 25 de *ḍū l-ḥiyya* del año 735/15 de agosto de 1334, et mismo año que manda escribir la respuesta a esta *fatwā* al no poderlo hacer de puño y letra.

2) (*Mi‘yar* III, 236): Se pregunta al-Mawwaq, alfaquí e *mufti* granadino⁽¹²⁾, acerca de una mujer que se casó imponiendo una cláusula en la que se

(9) *Gran Crónica de Alfonso XI*, Cap. CVII-CIX, 481-485 : Sobre ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā y la bibliografía al respecto, véase, M. A. Manzano, «Los Banū Abī l-‘Ulā : Historia de una disidencia política», *E.O.B.A.*, V (1992), 199-227.

(10) Jalīl b. Ishāq, *Mujtaṣar*, trad. por G. H. Bousquet, *Abrégé de la Loi Musulmane selon le rite de l’Imām Mālek*, 4 vols., Alger-París 1958, II, 65.

(11) Famosa familia sevillana afincada en Málaga raíz de la conquista de aquella por los cristianos, véase sobre todos ellos, M. L. Avila, «Los Banū Manẓūr al-Qaysī», *E.O.B.A.*, V (1992) 23-27. M.I. Calero, «Dinastías de cadíes en la Málaga nazarí, *Jábega*, 55 (1987), 4 y notas de la 14 a la 19 y «Cadíes supremos de la Granada nazarí», *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga 1984)*, Madrid 1986, 135-161.

(12) Se trata de Muḥammad b. Yūsuf b. Abī l-Qāsim al-‘Abdarī al-Mawwāq al-Garnāṭī, *mufti* de la capital, cargo que ocupaba cuando los cristianos tomaron Granada, autor de diversas obras de derecho. Murió en 897/1492, unos mese después de la conquista. Cf. L. Seco de Lucena, «La escuela de juristas granadinos», 7-19.

especificaba que su esposo debería residir con ella en la ciudad de Vélez. Pero el esposo alega que se gana la vida en otro lugar, llamado *Siyāzan*, y no en Vélez. La respuesta, a favor del esposo, dictamina que se traslade con su esposa a donde le sea posible ganarse la vida. Entre las condiciones que afectan al matrimonio, está la de no llevar a la mujer a un lugar lejano del mismo, hecho que produce el efecto de disolver el matrimonio a requerimiento de ella si no se cumple. Sin embargo, al-Mawwāq acepta la alegación del esposo, ya que el lugar en donde se gana la vida estaba, seguramente, cerca de Vélez o en su distrito. Efectivamente, el topónimo *Siyāzan*, creo que puede identificarse con un despoblado malagueño conocido por *Sinatan*, que recoge L. del Mármol⁽¹³⁾ entre los deshabitados de la Axarquía malagueña ; el *yā'* y el *nūn*, así como el *zā'*, el *ṭā'* son fácilmente confundibles.

Vol. V : *Al-mu'awadāt wa-l-buyū'* (Comodatos y ventas)

1) (*Mi'yār*, V, 36) : Se pregunta a Ibn Manẓūr acerca de lo que hace la población de la *qarya al-Šadāliyya* cuando llega el vendedor de pescado. Antes de ponerlo a la venta, vienen algunas personas con recipientes conteniendo aceite y cebada y cogen una cantidad de pescado, apartándose de allí hasta que el pescadero vende el resto. Después miden el aceite y la cebada, pesan el pescado y lo intercambian. La respuesta de Ibn Manẓūr es que la venta de pescado por cebada, aceite u otro alimento cualquiera debe hacerse en presencia y mano contra mano, pero nunca demorando la venta, pues sería ilícita.

Vuelve, de nuevo a aparecer un topónimo de la Axarquía, la *qarya Šadāliyya*⁽¹⁴⁾ que creo debe identificarse con la actual Sedella, localidad al noreste de Vélez. Confirma mi opinión el que la consulta se haga a Ibn Manẓūr, es decir, Abū 'Umar 'Uṭmān b. Manẓūr, cadí de Vélez y de Bentomiz, en la misma zona malagueña. Esta *fatwā* debe situarse cronológicamente en el primer tercio del siglo XIV.

2) (*Mi'yār*, V, 206-213). Referente a un caso de vicio rehibitorio (*'ayb*), aquél que deshace la venta por haberse descubierto un vicio o gravamen en

(13) F. Simonet, *Descripción del Reino de Granada, sacada de los autores arábigos*, Granada 1872, 171. En pág. 298 dice que Hernando de Pulgar al referir la conquista de Vélez-Málaga por el rey D. Fernando el Católico cita entre las villas y lugares de la zona a Sinatar y en nota corrige por Sinatan.

(14) F. Simonet, *Descripción*, 298, tomándolo del cronista Bernáldez, cita entre los lugares de la Axarquía a Sedala, identificándola con Sedella. Este topónimo también aparece en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, *Crónica del califa Abdarraḥmān III an-nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trad, notas e índ. por M.J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza 1981, 144, situándola cerca de Bobastro.

la cosa vendida. El *ḥāyib* y visir nazarí, Abū Nuʿaym b. Riḍwān⁽¹⁵⁾, pide al *qāḍī* de Málaga Abū l-Barakāt al-Balafīqī, que le informe sobre un caso que había ocurrido en esta ciudad y del que los alfaquies de la capital le habían dado cuenta de forma ambigua. Abū l-Barakāt le hace saber que Ibrāhīm al-R. r. al-ʿYundī había demandado a ʿĀʾi ša, esposa de Saʿīd al-Šaffār a quien compró unas huertas (*riyāḍ*) ubicadas en los *riyāḍ al-šarqī* de Málaga con un vicio rehibitorio ya que una mujer fue asesinada en dicha huerta antes de habersela comprado a ʿĀʾi ša y sin haber tenido él conocimiento del asunto. Por causa de ese asesinato, la huerta se ha quedado deshabitada y la gente huye de allí, negándose a vivir en ella, pues creen ver, por motivo de su miedo, espectros diabólicos y fantasmales. Abū l-Barakāt exige al demandante la prueba de la muerte de la mujer, con especificación de la fecha y que se pruebe que en aquella huerta tuvo lugar el asesinato que provoca la huida de la gente. Pues si ello fuera así, habría que rebajar el precio pagado.

En esta *fatwā* se mencionan los *riyāḍ al-šarqī* de Málaga, huertas elogiadas por historiadores y geógrafos desde al-Rāzī, que destacan las excelencias de sus higueras. Respecto a Abū l-Barakāt⁽¹⁶⁾, se trata del famoso *qāḍī l-ʿyamāʿa* de Muḥammad V, en estos momentos cadí de Málaga, habiendo sustituido a Abū ʿUmar b. Manẓūr en el año 735/1335. Es posible que permaneciera al frente de este cadiazgo hasta el año 747/1346 cuando es designado cadí de Almería. No he podido identificar los nombres del demandante y los demandados, que con seguridad serían personas de cierta influencia en la ciudad, pues el propio Ibn Riḍwān se interesa por este caso.

Volumen VII : *Ḥabus*. En este volumen es en donde aparecen más referencias a nuestro tema. Pudiéndose constatar, sólo para la zona oriental, 15 *fatwas*.

Los dictámenes aquí recogidos demuestran la precaria situación económica y la inestabilidad que atenazaba a estos territorios a lo largo de todo el siglo XV. Las continuas guerras y el problema de haberse convertido en zonas fronterizas ocasiona el despoblamiento de muchos lugares, el abandono del cultivo de las tierras, la dejación y negligencia en la custodia de los bienes habices, especialmente de sus mezquitas. Como ya puse de relieve al estudiar la *fatwas* relativas a Comares, no sólo serán abandonadas las alquerías más

(15) Este visir fue asesinado en el año 760/1358, Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. ʿInan, Cairo 1973, I. 506-513 ; *Lamḥa*, Cairo 1954, 94, 103, 115 ; Al-Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, ed. Rabat 1978, 202, *Nafḥ al-ṭīb* ed. Iḥṣān ʿAbbās, Beirut 1988, V, 84,95,-100 J.M. Casciaro, «El visirato en el reino nazari de Granada», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XVIII (1947), 233-258.

(16) Sobre este famoso cadí, véase, S. Gibert «Abū l-Barakāt al-Balafīqī, *qāḍī*, literato y poeta», *Al-Andalus*, XXVIII (21963), 381-424. Y mi artículo, «Cadíes supremos de la Granada *naṣrī*», 139.

desprotegidas, sino que los materiales de derribo de sus mezquitas van a ser reutilizadas en la reconstrucción de otras mezquitas de alquerías próximas por la escasez de todo tipo que afecta a sus habitantes, provocando en numerosas ocasiones la alteración del fin para el que el *ḥabus* había sido establecido, principio fundamental del Derecho en esta materia. En todo caso, el fin que se pretende es la utilidad o el interés público. El profesor Ben Cherifa aludía en su estudio sobre el *Diwān* de al-Bastī a esta situación de abandono no sólo en la zona veleña, sino también en la de Baza⁽¹⁷⁾. Ante la imposibilidad de comentar cada una de estos dictámenes en esta exposición, me limitaré a hacer un pequeño extracto de las mismas.

1) (*Miṣyār*, VII, 140) : Un hombre establece como *ḥabus* un solar en Vélez para que la gente del *ḥiṣn Ṣāliḥa* (Zalía)⁽¹⁸⁾ construyeran una torre (*burj*) en un lugar, llamado *ʿAyn Taḥma* a las afueras del *ḥiṣn*, para la vigilancia, disponiendo que recibiera la ganancia o el precio del alquiler cada año. El hombre murió y ahora no queda en pie construcción alguna de lo que hubo, habiéndose quedado el lugar perdido como legado pio. La necesidad, sin embargo, obliga a la reconstrucción del *ḥiṣn* y de sus antemuros o torres albarranas (*ṣalūqiyya*), pero no existe nadie que sufrague las obras. En lícita la venta del solar y que su precio se disponga para este fin debido a la dificultad del momento ? : La respuesta es que se venda y se invierta en este *ḥiṣn Ṣāliḥa* al ser una acción meritoria.

2) (*Miṣyār*, VII, 140-141) : Se establece como *ḥabus* perpetuo dos tercios de una fuente (*ʿayn*) para la molienda de aceituna en Vélez, destinadas a unas atalayas para la vigilancia de los musulmanes. Se presentó un hombre para encargarse de su administración y durante catorce años el *ḥabus* has estado en su poder. Se pregunta si este inspector (*nāẓir*) debe aclarar cuántas han sido las ganancias y cuántos los gastos durante este tiempo o si deben fiarse de su palabra sin una prueba : Si el inspector es fidedigno no debe demandarsele la prueba que constituye el indicio de su engaño.

3) (*Miṣyār*, VII, 142) Una alquería abandonada, situada a unas 3 millas de Vélez tiene una mezquita, aún cubierta, que dispone de un *ḥabus*. Algunos habitantes de Vélez han ido con sus bestias, han derribado su techumbre y han

(17) *Al-Bastī, el último poeta de al-Andalus*, Beirut, 1985, 206 a 208.

(18) Al sur de Alhama, entre ésta y Vélez-Málaga. Se despobló en el siglo XVI. De allí era oriunda una familia de cadíes malagueña, los Banū l-Rabīʿ al-Aṣḥarī. Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Miṣyār al-ijtiyār*, ed. y trad. de M.K. Chabana, Marruecos, 1977, 65 del texto árabe y 135-136 de la trad. ; F. Simonet, *Descripción*, 92. Sobre los Banū l-Rabīʿ, véase mi artículo, «dinastías de cadíes en la Málaga nazarí», 10-12 y «Familias de cadíes en el Reino Nazarí», *Actas de XVI Congreso de la UEA*, Salamanca 1992 (en prensa).

trasladado sus tablas de madera y sus tejas a la mezquita del arrabal de Vélez.

Es esto lícito ? : En u caso similar, Ibn al-Qāsim afirmaba que no se debían coger los materiales de derribo y que dejaran a la mezquita como estaba. Pero sí es lícito a cualquier *imām* trasladar esos materiales a otra mezquita y reconstruirla, como dice Ibn Abī Zamanīn.

4) (*Miṣyār*, VII, 143) : El muro de la *qibla* de la Mezquita mayor de Vélez se derrumbó y se hace necesario reconstruirlo pero no existía en su *ḥabus* de donde sacar la cantidad necesaria para arreglar dicho muro. Cerca de Vélez, había una *qarya* abandonada, en cuya mezquita mayor no se celebraba la oración y, además, amenazaba ruina. Es lícito que se cojan los escombros de esa mezquita y se utilizen en la mezquita mayor de Vélez ? : Ibn Muzayn autorizaba a reutilizar esos materiales en la reconstrucción de otra mezquita y lo mismo afirmada Ibn Ḥabīb. La respuesta es afirmativa.

5) (*Miṣyār*, VII, 145) : Un hombre establece un *ḥabus*, una parte destinada a que se vigilara a los cristianos que se acerquen a Vélez y otra, para quien vigila por la noche y pernocta en las murallas de la ciudad. Un hombre se presenta como inspector de este *ḥabus* y lo administra alrededor de diez años, gastándolo arbitrariamente. Debe ser destituido y detenido y se le debe reclamar todo lo que se quedó ? : Es necesario que aparezcalo que se quedó y demostrar en qué lo gastó. Además, el cadí debe pedir que se presenten testigos de la actitud del *nāẓir* y, entonces, destituirlo.

6) (*Miṣyār*, VII, 145-146) : Se pregunta a Ibn Manẓūr por una *rābiṭa*, pegada a la muralla de Vélez en la que nos se hace oración, salvo durante el mes de *ramaḍān*. Cuenta como *ḥabus* un campo peligroso e inslubre por causa de la humedad, en el que había unos olivos. Se pregunta si es lícito gaster lo que exceda después de la reparación de la *rābiṭa* y de pagar al *imām* que vaya a hacer la oración en *ramaḍān*, en reparar la muralla de Vélez o en la reconstrucción de una de las ciudades fronterizas (*ṭarg min al-ṭugūr*) : La parte que sobra después de una reparación debe gastarse en algo que sea semejante, en est caso, una *rābiṭa*.

7) (*Miṣyār* VII, 148-149) : Los cristianos entraron y asolaron la alquería de Bentomiz⁽¹⁹⁾ por lo que esta fue abandonada pero su mezquita había quedado en pie, así como su minarete. Esta mezquita tenía un extenso *ḥabus*. La gente de la alquería quiere utilizar parte del mismo en construir una cámara (*qāmira*) encima el minarete de la mezquita para que sirviera de socorro a la gente de Vélez, a los molineros y marineros que bajan hacia el mar, lo que sería

(19) En árabe *Multimās*, en una Sierra cerca de Vélez, cabeza de varias poblaciones y que contaba con una sede cadial, precisamente de allí fue cadí Abū l-Ḥasan al-Nubāhī, Cf. F. Simonet, *Descripción*, 95 y mi artículo «Dinastías de cadíes en la Málaga Nazrí», 9.

beneficioso para ellos. Es lícito esto o debe emplearse en la reparación de la *qarya Multimās*? : Que se refuerze el minarete para llamar a la gente a la oración y se ponga una cámara que proporcione sociego a la citada alquería. Por ello se puede cambiar el fin para el que fue instituido el *ḥabus*.

8) (*Mi'yār*, VII, 149-150) : Una vieja casa de abluciones en el arrabal de Vélez no funcionaba porque se había alterado las aguas del pozo y no servía para tal cometido. Entonces se construyó otra casa de abluciones próxima a la mezquita mayor. La casa vieja se desplomó y sus *ḥabus* se trasladaron a la nueva casa. Después se edificó una tienda sobre la antigua y su alquiler se gastaba en la nueva casa de abluciones, pero junto a la primera había una mezquita bastante deteriorada. Es lícito emplear el alquiler de la tienda en la citada mezquita o en la nueva casa de abluciones? : Las necesidades de la mezquita no son equiparables a las de la casa de abluciones y los *ulemas* dicen que se gaste en lo que es semejante, así pues la renta de la tienda debe emplearse en beneficio de la nueva casa de abluciones.

9) (*Mi'yār*, VII, 152, 153 y 162) : A continuación hay cuatro fatwas, todas ellas relativas a Comares y su tierra, en la que se mencionan los despoblados siguientes : *al-Zāwiya*, *al-Zanŷ* y *Qurṭuba*. Como dije anteriormente aparecerán próximamente publicadas. Por ello no voy a comentarlas aquí.

10) (*Mi'yār*, VII, 154-155) : Se pregunta a Sa'īd al-llyūrī, *muftī* granadino del siglo XV⁽²⁰⁾, sobre una casa de abluciones de Vélez junto a la que existe un establo. La gente hace sus necesidades en las habitaciones, salen al estercolero y hacen sus abluciones en un recipiente de barro. Después oran ante un *miḥrāb* que está grabado en un muro junto al establo. Es lícita esta acción o debe prohibirse? No sería conveniente que el inspector hiciera desaparecer ese *miḥrāb* que está en el interior de la casa de abluciones? : Es obligatorio impedir que la gente ore allí, pues la casa de abluciones es algo digno y no un lugar de suciedad e inmundicias. Por ello es necesario la desaparición del *miḥrāb*.

11) (*Mi'yār* VII, 156-158) : El visir Abū Sa'īd Faraŷ b. Lubb b. Kumāša⁽²¹⁾ pregunta por unas tierras de *ḥabus* en Vélez, pertenecientes a su mezquita mayor, que han sido inundadas por el desbordamiento del río, convirtiéndose en un arenal. Anteriormente estaban arrendadas por 4 años. Se ha de rescindir el

(20) Aparece como al-Ilbirī, y J. López Ortíz, «Fatwas granadinas», 85, lo identifica con Sa'īd b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Lūyūn, almeriense, cadí, asceta y poeta, muerto en 750/1349, pero creo que esto es incorrecto, creo, por el contrario, que se trata de un personaje más tardío.

(21) Padre del ministro de Muḥammad IX, Yūsuf b. Faraŷ b. Kumāša, Cf. Ibn 'Aṣim, *Ŷannal Ŷunna al-riḍā*, ed. Ṣalāḥ Ŷarrar, Ammām 1989, I, 24, 25, 58, 312, 314y II, 55, 57, 58, 59, 279, 280 ; L. Seco de Lucena, *Muḥammad IX, sultán de Granada*, Granada, 1978, 135, 188, 189.

alquiler y hacer otro con un valor diferente ? Deben imponerse los mismos impuestos ? Cómo debe actuarse respecto del contrato de arrendamiento que tenía establecido el *nāẓir*? : Debe bajarse el precio del alquiler de ese año por las pérdidas ocasionadas, se rebajen los impuestos, así como el contrato de arrendamiento.

12) (*Mi'yār*, VIII, 184) Un hombre se presenta como administrador de los *ḥabus* de la casa de abluciones de Vélez. El visir del pueblo (*wazīr al-balad*) y la asamblea se dirigen a él pidiéndole los *dirhāms* que tiene en su poder de las rentas del *ḥabus* para entregarlos al *ḥiṣn Ṣāliḥa* (Zalía). El se negó a ello, pero aquellos le amenazaron, Así el administrador les entregó alrededor de 600 *miṭqāles*⁽²²⁾. Es necesario que los pague de su propio bolsillo ? : Si se ha percibido el dinero de manos del administrador, no debe exigirsele responsabilidad.

13) (*Mi'yār*, VII, 281) : Ibn al-Qāsim b. Sālīm al-Lajmī al-Mālaqī estableció como *ḥabus* su casa en favor de tres hijos suyos, menores de edad, con la condición de que fueran para ellos y sus herederos, hasta que no quedara ninguno, en cuyo caso el *ḥabus* revertiría en la Mezquita mayor de Málaga.

Vol. X :

(*Mi'yār*, X. 109-112) Sobre el levantamiento de ʿUmar b. Ḥaḥṣūn en al-Andalus. Las referencias a Ibn Ḥaḥṣūn en el *Mi'yār* han sido puestas de manifiesto por F. Vidal Castro en su artículo «Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Ḥaḥṣūn», en el Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá⁽²³⁾. Destaca que las alusiones a este rebelde no son numerosas ni trascendentes pero sí interesantes e ilustran de la repercusión de su rebelión, pues seis siglos más tarde, al-Wanṣarīsī se hace eco de la misma. Las noticias se refieren a la situación jurídica de los mudéjares y la legitimación de las sentencias y juicios de los cadíes residentes en el *dār al-ḥarb*, considerando como tal a los dominios de Ibn Ḥaḥṣūn, en época omeya. La opinión dominante de los alfaquíes es no aceptar tales sentencias. A continuación se hace un pequeño bosquejo histórico de esta revuelta. Se habla de los orígenes familiares de Ibn Ḥaḥṣūn, de su juventud, de los motivos que le indujeron a sublevarse, de las primeras expediciones de Muḥammad I contra él y de la situación social de sus territorios, incluyendo fragmentos de al-Rāzī, a través de Ibn Ḥayyān y de Ibn ʿIdārī, así como extraxtos de Ibn al-Qūṭiyya. Se afirma que los Banū

(22) El *miṭqāl* era el patrón teórico de moneda *dīnār*, con un peso e 4,25 grs. 20 *qirāt* o 72 *ḥabba*. Sobre ello, véase P. Chalmeta, «Monnaie de recouvrement des impôts et taux de change dans al-Andalus», *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-88), *Atti del XIII Congresso de UEAI, Venezia*, 29 settembre-4 ottobre 1986, 153-166.

(23) I, 417-428.

Ḥafṣūn, antes del Islam, «procedían de la *qarya* Wāba de la cora de Takurūnna del *ʿamal* de Ronda»⁽²⁴⁾. Et topónimo Wāba no aparece en ninguna otra fuente árabe, probablemente porque se trata de una corrupción del topónimo *Awṭa*. Otros topónimos malagueños citados, también de forma incorrecta en esta noticia, son Casarabonela como *ḥiṣn Qāṣ Bunayda*⁽²⁵⁾ y *Šaqīd o Šuqayd* de imposible identificación por su corrupción. Estos dos topónimos son mencionados en el relato de la expedición mandada por Muḥammad I a las órdenes del *ʿāmil* ʿĀmir b. ʿĀmir b. Ṭalaba, contra los rebeldes, refugiados en estos castillos. Bobastro, topónimo que como se sabe ofrece diversas lecturas en las fuentes árabes y aquí se cita como *Buṣṭar* de la cora de Rayya (Málaga).⁽²⁶⁾

En los volúmenes II, VI y IX también hay referencias a Ibn Ḥafṣūn. Los dos primeros abundan sobre la ilicitud de los testimonios y sentencias de los cadíes y residentes en el territorio *ḥafṣūnī*, *Miʿyār*, VI, 95 y II, 134 y el *Miʿyār*, IX, 219-220 recoge el problema de la compraventa de hombres libres, objeto de estudio de F. Vidal.

Vol. XI

(*Miʿyār*, XI, 97) : Sobre las costumbres de la gente campesina de la Axarquía malagueña. Los campesinos llevan sal y esparto (o caña de azúcar)⁽²⁷⁾ y otras cosas a Vélez. Bajan a la explanada de la Mezquita Mayor y cambian lo que traen por aceite. Ponen los higos en el patio de la mezquita para secarlos al sol y los empaquetan allí mismo. Comen y charlan mientras la gente reza dentro de la mezquita y ellos siguen con sus tareas y sus charlas, sin rezar como los demás musulmanes, ni respetar la casa de Allāh. Se les debe echar de la mezquita o se les permite que trabajen en ella ?. Hay que prohibir esta fea acción, alejarlos y sacarlos de la mezquita, no dejando que hagan en ella lo que hacen porque las mezquitas sólo se construyen para el culto a Dios por medio de la oración y de la plegaria, pues son casas de Dios y es obligatorio honrarlas.

(24) *Miʿyār*, X, 110.

(25) Se trata de *Qarṣ Bunayra* la antigua Castro Vinaria. Sobre él, *Muqtabis* V, 111 ; F. Simonet, *Descripción*, 86-87.

(26) Sobre Bobastro y ʿUmar b. Ḥafṣūn, véase, entre otras, J. Vallvé, «De nuevo sobre Bobastro», *Al-Andalus*, XXX (1965), 139-174. P. Chalmeta, «Precisiones acerca de ʿUmar b. Ḥafṣūn», *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, 1980, Madrid 1985, 163-175 ; M. Acién, «De la conquista musulmana a la época nazarí», Málaga. Historia II, Granada, 1984, 469-510.

(27) En R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, 3^o ed., Leiden-Paris, 1967, 2 vols., I, 315 s.v. *ḥalfāʾ*, esparto o especie de caña de azúcar.

